د. خليفة أحمد شيحة

محمد أبويوسف الليبي

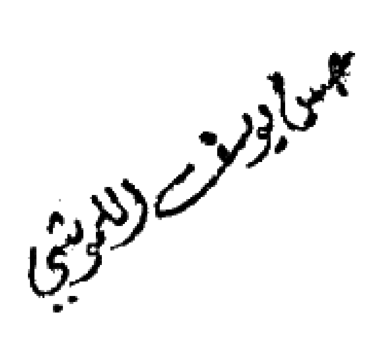
حقوق الإنسان

في فكر العلامة عبد الرحمن ابن خلدون

(732-808هـ 1332/-1406م)



الهيئة العامة للثقافة
GENERAL AUTHORITY FOR CULTURE



حقوق الإنسان

في فكر العلامة عبد الرحمن ابن خلدون

(732-808هـ 1332/-1406م)

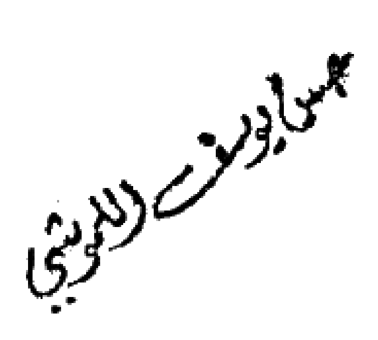
حقوق الإنسان

في فكر العلامة عبد الرحمن ابن خلدون

(732-808هـ 1332/-1406م)

د. خليفة أحمد شيحة





حقوق الإنسان

في فكر العلامة عبد الرحمن ابن خلدون

د. خليفة أحمد شيحة

الطبعة الأولى: **2020** م

رقم الإيداع المحلي: **2018/458**

رقم الإيداع الدولي: **9789959-25-968-4**

دار الكتب الوطنية بنغازي - ليبيا

هاتف: **7165022.21821+** - بريد مصور **4843580-21821+**

ص.ب: **75454** - طرابلس **Email: almosgb@yahoo.com**

المقدمة

عرف مفهوم حقوق الإنسان عدة تحديدات وتأويلات منذ فجر التاريخ إذ أنه يرد بصور مضمرة أو صريحة في الكتب السماوية وقانون حمورابي والبوذية والكونفوشيوسية وبعض الجمعيات والهيئات العالمية والإقليمية قدم عدة عظماء وفلاسفة وباحثين في مختلف العصور والأمم تفسيرات ووجهات نظر متمايزة بشأن هذه الحقوق، المرتبطة بالعدالة والحرية وانعدام التسلط.

أبرز أغلبهم أن استغلال السلطة وطغيان العصبية والتحالفات والأنماط الجائرة في المجال الاقتصادي والسياسي والثقافي والاجتماعيبم تجعل موضوع حقوق الإنسان يندثر ويتبخر برمته.

لقد شغلت هذه الحقوق البشرية، منذ البداية إلى يومنا هذا، الإنسان بمختلف طبقاته وأنماط تفكيره، نظرا لوجود أنواع متعددة من الصراعات بين قوى الخير والشر، فحياة هذا الإنسان ترتبط بالعديد من التناقضات والتضاد والتصارع.

يتغير التعبير عن مفهوم ((حقوق الإنسان)) في الحياة الاجتماعية عبر التاريخ، إذ أننا نجد عدة أفكار ورؤى متنوعة، تعرب عن الحق والعدل والظلم والمساواة والحرية وغيرها من المفاهيم التي شكلت العقل البشري، انتشرت التفاسير والتأويلات وتعددت في هذا المجال، مما جعل المفهوم المذكور يصبح نسبيا ويستخدم، تبعا لبعض الميول والنزعات، لذلك فقد راجت الأطروحات المتعلقة أحيانا بنقيض ((حقوق الإنسان) فغدت المفاهيم المعينة مجرد ((شعارات براقة لنظرية تصيح بها الأفواه وتنكرها الأيدي والأعمال، وهذا ما حدث في العالم الغربي بعد الثورة الفرنسية وبعد إعلان المبادئ الأربعة عشر في أمريكا)).

إن غياب هذه الحقوق كممارسة فعلية في جل الميادين وبين الجماعات يؤدي إلى سيادة ((قانون الغاب))؛ إذ يسحق القوي الضعيف في هذا المجال وتنعدم العدالة ويتفشى الجوع والفقر، وتتحلل عدة قيم إنسانية، وتداس الكرامات وتطمس الحريات والخيارات.

يسعى الدين الإسلامي إلى تقديم رسالة عالمية للناس كافة؛ حيث يطبق حقوق الإنسان من خلال:-

أ- تعبير أفراد المجتمع عن نواياهم ومقاصدهم.

ب- التشاور في أمور الدنيا والدين.

ج- نشر العدالة الاجتماعية بين كل الفئات وفي كل الأقطار.

د- امتلاك زمام المصير الخاص.

يؤدي انتشار مفهوم ((حقوق الإنسان)) على المستوى العملي، إلى خلق نظام عادل وشيوع مناخ ديمقراطي، تتعدد فيه الوسائل والفرص، من أجل الخلق والإبداع والتقدم والعمل الهادف، بالاستناد إلى الحرية والإخاء والمساواة الإنسانية.

هناك عدة تداعيات، تعشش حاليا في العالم الإسلامي، وتتمثل في الحرب الأمريكية على العراق ومعانقة المشروع الصهيوني في المنطقة العربية، مما روج سياسة ((الكيل بمكيالين)) فأضحت حقوق الإنسان الموجودة في قرارات الأمم المتحدة مجرد شعارات جوفاء، تكتنفها بعض المآرب الشخصية والنعرات والحزازات تشترط الصراعات السياسية والاقتصادية والتحالفات اللاهثة، التي طرأت على المنطقة العربية، منذ نصف قرن ونيف، توظيف قراءة نقدية في التاريخ السياسي الهادف لاستلهام مشروع عبد الرحمن بن خلدون بجل أشكاله ودلالاته المتنوعة المقاصد، فلا بد من تحليل معمق لوظائف وغايات ((حقوق الإنسان)) عند هذا المؤرخ العلامة لمعرفة أنواع النهضة والكبوة التي عرفتها بعض مراحل التاريخ السياسي الإسلامي، وخلق ((تنوير)) فعلي معاصر من خلال الموضوع المدروس.

أدى انتشار التزمت والتطرف والاستعمار إلى بروز مفهوم ((الإسلام السياسي)) حديثا مع جمال الدين الأفغاني وبعض رجال الإصلاح؛ حيث سعى هذا الرجل إلى الدفاع عن ((حقوق الإنسان)) في الداخل والخارج، وإزالة بعض ألوان القهر والتي تطمس الحريات وتلغي الهوية.

تعددت معالجة هذه الحقوق في عدة أقطار إسلامية، بغية تسطير المظاهر التي تجعل منها ممارسة عملية مثل:-

1- توضيح العلاقة بين الأنظمة الديمقراطية والحركات الإسلامية.

2- إبراز شرعية هذه الأنظمة والحركات.

3- دارسة الاستقرار الاجتماعي والاقتصادي والثقافي والسياسي.

4- مناقشة التعددية السياسة.

إن طرح موضوع ((حقوق الإنسان)) عند عبد الرحمن بن خلدون يتطلب قراءات نقدية للتاريخ السياسي لهذا المفهوم من أجل فهمه ووضعه في مساره الطبيعي عند هذا الرجل الألمعي وعند معاصريه، ومن أخذ عنهم من الأعلام، سواء في المشرق أو المغرب، ومن ثم إجراء مقارنات بين التفسيرات والدلالات المتنوعة لهذا المفهوم في القديم والحديث.

يطرح هذا المفهوم ضرورة التعامل مع عدة مفاهيم وأنماط فكرية وفلسفية واقتصادية واجتماعية؛ مثل القومية، الليبرالية، الأنظمة الحاكمة، الاستعمار، الهيمنة، استغلال الموارد الطبيعية والبشرية، الوعي الجماهيري، الانتخابات، التفاعل الاجتماعي، التغير، تقرير المصير، الاستبداد، الملكية المطلقة، التسلط.

إن معالجة مفهوم ((حقوق الإنسان)) عند عبد الرحمن بن خلدون كفكر وممارسة، تشترط تجاوز بعض الأدبيات والبحوث والمقالات والدراسات العربية المسترفة، وتطعيمها بدراسات غربية، مختلفة الرؤى والمنهجيات والاعتماد على تحليل ومقاربة تجربة هذا العلامة بالنسبة لواقعنا العربي الإسلامي كأفراد وجماعات لكي نقدم رؤية جديدة لمشروع هذا الرجل ونطلع على ما تم إنجازه وما يجب عمله بشأن ممارستنا الحالية والمستقبلية.

يلتحم موضوع ((حقوق الإنسان)) بواقعنا المعيش؛ إذ أن أفكار عبد الرحمن بن خلدون في هذا المجال مازالت تعيش بين ظهرانينا، يتطلب هذا العمل حرية الفكر والبحث العلمي الموضوعي والحياد وديمقراطية الفكر السياسي المسيطر.

يواجه ((الفقه الدولي)) حاليا معضلة كبرى في مجال تحديد حقوق الإنسان وشروط ممارستها والاتفاقيات والمواثيق الخاصة بها. فهذا المفهوم قد أسرته بعض البيانات والعقليات التي أوجدته أو نشأ بين أحضانها، فلا بد من ((تخصيبه))، فقد أصبح عاجزا عن إنتاج ((حقوق)) وظيفية عالميا وإقليميا.

إن الاطلاع على مفهوم ((حقوق الإنسان)) عبر التاريخ وعند مختلف المفكرين والأمم يتطلب تطبيق ((قانون طبيعي)).

عالج عبد الرحمن بن خلدون ((1332-1406)) في ((تاريخه)) و((مقدمته)) مفهوم ((حقوق الإنسان)) بصيغ مضمرة وصريحة، استعمل في هذا الصدد عدة مرادفات واستعارات للتعبير عنه، نجده يربط حضوره ببروز بعض القيم الدولية الديمقراطية، التي تنتشر درايتها في مختلف اللغات والثقافات، حيث يقوم الباحثون برصد أطروحاتها، كما يعزو غيابه أيضا إلى تفشي بعض الظواهر الاجتماعية كالأمراض والآفات والطاعون ((800 هجرية)) ونوعية الحكم والسلطان والاستبداد والقضاء والعصبية والسلاح والأقاليم والبدو والحضر، ثم يوازن بين عدة ثنائيات.

يتعرض في ((المقدمة)) علاقة هذا المفهوم بعصبية الخير والشر والنسب والشرف والتقوى والنعيم والإمامة والبيعة وولاية العهد ومهنة العدالة، يطرح أيضا حقوق الإنسان في بعض الملل والنحل الأخرى ((اليهودية والنصرانية)).

يمثل ((تاريخ ابن خلدون)) مشروع نظرية في التاريخ الإسلامي؛ حيث يدرس الخنوع والتنافس الحميد والدين واستبداد الوزراء والقرابة، نجده يطرح تطبيق هذا المفهوم في مجال الخلافة، خاصة كمنهج في التحليل والتقصي والإبداع بالنسبة لبعض القضايا؛ مثل حقوق الإنسان في بعض الممالك والأمصار التي عاشت تحت راية بني مرين وفي نموذج الدواوين والوظائف والتجارة والجباية ونهاية أو زوال الدول وثقافة المجتمع.

يثير مفهوم ((حقوق الإنسان)) في القديم والحديث عدة تساؤلات على المستوى النظري العلمي، كما أن تحديد موضوعنا، المتعلق بوظائف ودلالات هذا المفهوم عند عبد الرحمن بن خلدون يجعلنا نستند منهجيا إلى عدة فرضيات خاصة بالبحث، نوردها كما يلي: أما يزال التاريخ السياسي الإسلامي يقدم إلينا نفس المضامين الخصبة لمفهوم حقوق الإنسان؟ كيف يمكن للدول الإسلامية التطور والبقاء في غياب هذا المفهوم على مستوى الممارسة؟ ما علاقة مفهوم ((حقوق الإنسان)) بالعصبية وبناء الدول عند عبد الرحمن بن خلدون؟ كيف يمكن استخلاص تعريف شامل لهذا المفهوم، من خلال قراءاتنا لكتب هذا المفكر وما كتب عنه في هذا الموضوع؟ هل يخدم تعريفه لهذا المفهوم مصالحنا في التاريخ الإسلامي المعاصر؟ كيف عايش ابن خلدون هذا المفهوم كممارسة عملية، من خلال المناصب التي تقلدها أو معاشرته لبعض الأمراء والولاة في دولة بني مرين بشمال أفريقيا والأندلس.

تخلق هذه الموضوعات والمفاهيم عند عبد الرحمن بن خلدون، وبعض أعلامه البارزين الذين أخذ عنهم، عملا موسوعيا مكثرا؛ حيث سنحاول الإجابة بالإثبات أو النفي عن هذه التساؤلات، وسنروم تقديم تفسير علمي لمفهوم ((حقوق الإنسان)) في ضوء التاريخ السياسي.

أهمية هذه الأطروحة:

تتولد مشروعية هذه الأطروحة وأصالتها من ندرة الدراسات والبحوث التي تناقش مثل هذه الموضوعات عند بعض أعلامنا البارزين أو اعتمادها على أعمال قليلة، تمت ديباجة موضوعاتها بلسان عربي فقط، تلعب هذه الأطروحات والموضوعات يلعب دورا مهما في تغيير مصير الأمم والجماعات، كما أن هذه الأهمية تنبع أيضا من صعوبة استنباط مفهوم ((حقوق الإنسان)) عند عبد الرحمن بن خلدون، نظرا لعمق طرحه ودلالاته ورصانة لغته وتضميناته المتنوعة.

إننا نتوخى رصد وتفسير أغلب المظاهر التي تجسد هذا المفهوم عبر مراحل الفكر الخلدوني:-

1- المؤسسات التي تحدد شريعة المجتمع الإسلامي.

2- رفض الاضطهاد والتهميش والتعبير عن الذات.

3- تحرير الجماعات والعرقيات من التسلط والطغيان.

4- حرية الأوطان.

5- التحرير الثقافي من الممارسات والأفكار.

لقد تبلور مفهوم ((حقوق الإنسان)) عبر التاريخ السياسي، من خلال تطور البيئة الاجتماعية والسياسية؛ إذ تحولت القبيلة إلى دولة، والنبوة إلى خلافة والخلافة إلى ملك، كمد يذكر عبد الرحمن بن خلدون في ((المقدمة)) ظهرت في هذا الصدد عدة صيغ وأشكال تجسد المفهوم المعني بالسلب والإيجاب؛ مثل البيعة وولاية العهد، قوة الدولة أو ضعفها، الفرق الدينية والطوائف، القرابة والنسب والشرفبم رغد العيشبم الفقر والجوع، استبداد الوزراء، التقوى، القبيلة العصبية، البدو الحضر، الدين، وظيفة العدالة، الحقوق في النصرانية.

منهجية الأطروحة:

يروم هذا العمل تطبيق منهجية تحليلية استقرائية واستنباطية للموضوعات التي تعالج مفهوم حقوق الإنسان في الفكر الخلدوني، سواء كانت صريحة أو مضمرة يتبع هذه المنهجية من الخطوات التالية:-

1- تحليل الموضوعات المتعلقة بالمفهوم عبر تاريخ الدول والأمم القديمة وفي تاريخ الإسلام.

2- استقصاء الموضوع في متابعه الخلد ونية ورصد أبرز المؤثرات فيه والاستدلال عليه ببعض النصوص.

3- تعقب الحوادث التاريخية التي تعانق موضوعنا.

4- إنجاز رؤية تاريخية سياسية معاصرة لهذا المفهوم، تبرز نزعة التجديد.

5- بناء مقارنات بين الموضوعات عند علماء من الشرق والغرب.

إن دراسة هذا الموضوع تعد موسوعية استطرادية، رغم حصرنا لها في عدة عناوين ومباحث، فالتقصير قد يظهر صارخا نظرا لتعدد وجهات النظر والمقاصد حول هذا الموضوع، كما أن العلوم التي عالجته كثيرة جدا؛ منها الفلسفية والنظرية والدينية والعلمية؛ بالإضافة إلى صعوبة امتلاك أدوات المعرفة في التاريخ السياسي الإسلامي المرتبطة بإمكانياتنا المحدودة وثقافتنا واقتصادنا ومجتمعنا، تزداد أيضا صعوبة هذا الموضوع من خلال ثلاثة جوانب:-

1- صعوبة حصولنا على بعض المصادر الضخمة والنادرة لعبد الرحمن ابن خلدون.

2- عمق واستغلاق لغة بعض كتبه.

3- عدم ظهور مفهوم ((حقوق الإنسان)) أحيانا بشكل صريح وتداخل مستوياته في بعض فصول كتبه، تتعدد التأويلات والممارسات لحقوق الإنسان، نظرا لتغير الأوضاع والعقليات والمصالح، مما يطرح سؤالا مهما وهو هل تسير حقوق الإنسان نحو التجذير والرقى أم أنها آيلة إلى السقوط والانقراض؟

تعتمد الدول العصرية ((حقوق الإنسان)) في أنظمة حكمها بصور متمايزة الفهم، حيث

نجد عدة مظاهر:-

1- يقظة بعض التيارات والحركات والجمعيات.

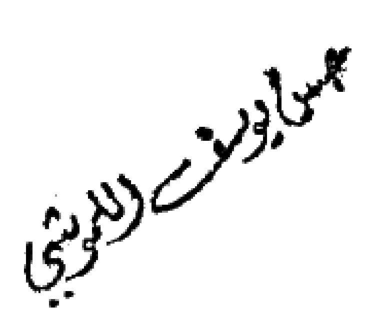
2- ربط الأيديولوجيات بالين (ثنائية :الدين/الدولة).

تلعب هذه المظاهر دورا مهما في بلورة مفهوم ((حقوق الإنسان))؛ إذ أنها تتجه نحو الصلاح أو الفساد في القديم والحديث، سواء عند ابن خلدون أو غيره من المفكرين وأعلام التاريخ السياسي.

بناء على كل الآراء والتقسيمات والأطروحات السالفة فإننا قد قسمنا خطة الأطروحة إلى ما يلي:-

- **المقدمة.**
- **الفصل الأول: حقوق الإنسان في الحضارات القديمة.**
- **الفصل الثاني: حقوق الإنسان والتاريخ السياسي في الإسلام.**
- **الفصل الثالث: حياة بن خلدون وتطلعاته.**
- **الفصل الرابع: حقوق الإنسان في فكر ابن خلدون.**
- **الفصل الخامس: مقارنات بين ابن خلدون والمفكرين من الغرب.**
- **التركيب.**
- **الخاتمة.**

لا يفوتني في نهاية هذه المقدمة دون أن أشكر بعض الباحثين والزملاء الذين ساعدوني على إنجاز العمل وأمدوني بنصائحهم ومنهجياتهم وكتبهم ودعمهم المتنوع.



الفصل الأول

مفهوم حقوق الإنسان في الحضارات القديمة وتطوره

- **المبحث الأول:**

مفهوم حقوق الإنسان وتطوره

- **المبحث الثاني:**

الحق في المساواة في المجتمعات البدائية

- **المبحث الثالث:**

الحقوق الشخصية للفرد في المجتمعات البدائية

- **المبحث الرابع:**

الحقوق السياسية والاجتماعية في المجتمعات البدائية

مفهوم حقوق الإنسان في الحضارات القديمة وتطوره

على امتداد مراحل التطور التاريخي للمجتمعات البشرية، سعى الإنسان إلى ممارسة حقوقه الطبيعية، استناداً إلى سنن وقوانين الحياة والمعارف المدركة لدى الإنسان في علاقته مع الآخرين، وعلى الدوام كان الإنسان يجد نفسه أمام قوى تحاول مصادرة هذه الحقوق انطلاقاً من النزعة الأنانية وحب السيطرة.

ويشير استقراء التاريخ إلى أن ((إحساس الإنسان بحقوقه وتصديه لدفع العدوان عنها كان صنواً للحياة البشرية شاركها البدء ويشاركها البقاء وإذا كان «الظلم من شيم النفوس» فقد كانت نقطة البدء للمطالبة بالحق هي ذاتها نقطة بدء البشرية)).

وكان إحساس الإنسان بحقه من فعل الفطرة يقوم على إدراكه بأن حقوقه يستمدها من الطبيعة ذاتها وليس من تشريع من صنع البشر وتكون هذه الحقوق لصيقة به كإنسان مجرد من أي وصف، وتعد حقوقه وحرياته الأساسية أسبق من أي تنظيم سياسي وأشمل نطاقاً وأبقى عمراً.

فمصطلح ((حقوق الإنسان)) يتكون من كلمتين مندمجتين أولهما ((حقوق)) وثانيهما ((إنسان))، وكلمة ((حقوق Droit)) استعارها الأوربيون من القانون الروماني القديم وقد أشتقها من الأدب اليوناني، ولا يمكن أن نجد لها معنى مشابها لها لدى الشعوب التي لا علاقة لها بالثقافة الإغريقية الرومانية.

أما بالنسبة لمصطلح ((حقوق الإنسان)) فإنه قد ظهر خلال منتصف القرن السابع عشر، ولكنه يمتد بجذوره التاريخية إلى القرون الوسطى وقد انتشر هذا المفهوم لدى فلاسفة التاريخ التقدميين الذين ارجعوا انتصار وانتشار ((حقوق الإنسان)) للمبادئ المسيحية غير أن هذا الرأي لا يصمد أمام الوقائع التاريخية والحقائق العلمية باعتبار أن حقوق الإنسان ليست وليدة التعاليم المسيحية ولكن الحضارات الإنسانية ومفاهيم قواعد العدل والإنصاف والقانون الطبيعي ساهمت جميعاً في انتصار حقوق الإنسان على مر العصور وإن اختلفت مفاهيمه من حقبة لأخرى تبعاً لمتغيرات وتطور الفكر الإنساني بصورة عامة، ولقد أثبتت الدراسات التاريخية الحديثة بأن ظهور الإنسان على وجه البسيطة لا يتجاوز مليون سنة.

وقد أكدت الدراسات الجيولوجية أن الإنسان قد ظهر في عصر

((البلايستوسيتي)) وبالصورة الحالية التي تعرفه بها الآن وقد قسمه العلماء إلى إنسان جاوه الذي ظهر قبل هذا العصر حيث تم اكتشافه في جزيرة جاوه عام 1891م، كما تم اكتشاف إنسان ((نياندرتال)) على ضفاف نهر الراين في أوروبا ثم كان الإنسان العاقل ((Homo sapieno)) وهو الإنسان الذي تنتمي إليه السلالات البشرية الحالية.

ونحن هنا لا يهمنا في هذه الدراسة أصول السلالات البشرية ولا تلك العصور الجيولوجية بل ما يهمنا في دراستنا هو الحقوق والحريات الأساسية في هذه الجماعات البشرية البدائية الغير منتظمة ولكن بالرغم من ذلك علينا دراسة أحوالها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لكي نستخلص منها تلك الحقوق والحريات التي كانت تتمتع بها تلك الجماعات.

فمن الناحية السياسية كانت تعيش تلك الجماعات البدائية على شكل مجموعات بشرية صغيرة متناثرة بمناطق جغرافية مستقلة للعيش بها والبحث عن مأوى وطعام لأفراد المجموعة، ولم تكن هناك رابطة سياسية اللهم إلا رابط الإرادة المشتركة في العيش في مجموعات لمواجهة أخطار الطبيعة والحيوانات المفترسة، حيث يتولى كبار القوم في هذه المجموعات ممن تميزوا عن غيرهم في الجماعة بحرفة الصيد والقنص وبما يتمتعون به من الشجاعة وقوة الأجسام.

وقد قسمت الجماعة العمل بين أفرادها كلا حسب قدرته حيث يقوم الرجال بالأعمال الشاقة والنساء بالأعمال المنزلية[1] أما الجانب الاقتصادي فإن عدم استقرار الجماعات البدائية في منطقة جغرافية معينة وكثرة انتقالها من منطقة لأخرى طلباً للمأوى والغذاء فإن اقتصادها بني على حرفة الالتقاط وصيد الحيوانات لذلك فهو اقتصاداً بدائياً لمواجهة متطلبات الحياة الآنية فكل جماعة بدائية تعيش على مبدأ الاكتفاء الذاتي والتضامن بين أفرادها فكان الرجل في هذه الجماعة يقوم بالدفاع عن الجماعة وعن حدود إقليمها ضد الغارات والغزوات من قبل الجماعات الأخرى، في الوقت الذي تقوم فيه المرأة بأعمال البيت وإعداد الغذاء والكساء[2] أما الجانب الاجتماعي للجماعة فإن الأسرة سواء أكانت أبوية أم أموية لم تكن بالشكل الذي تعرفه اليوم وذلك لشيوع الإباحية الجنسية وتعدد الزوجات.

---

1 - د. محمود سلام زناتي، مدخل تاريخي لدراسة حقوق الإنسان، الطبعة الأولى، 1978، ص17.
2 - د. صوفي أبو طالب، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، القاهرة، ط 1978، ص33.

أما من الناحية الدينية فقد كانت فكرة الدين لدى الجماعة تتجسد في الالتجاء لمظاهرة الطبيعة وعبادتها وتقديسها[1] وإذا كانت المجتمعات البدائية بهذه الصورة إذن فما هو مفهوم حقوق الإنسان لديها، وللإجابة على هذا السؤال نقول بأننا سنقوم بدارسة حق المساواة والحقوق الشخصية والحقوق السياسية والاجتماعية بشكل أكثر توضيحاً وتفصيلاً في أربع مباحث.

1 - د. إدوار غالي الذهبي، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، الطبعة الأولى، المكتبة الوطنية بنغازي، ص 44-47.

المبحث الأول:

مفهوم حقوق الإنسان وتطوره

إن الهدف من طرح مفهوم حقوق الإنسان، هو توضيح الأهمية القصوى لحقوق الإنسان بالنسبة لحياة الأفراد والجماعات الإنسانية، وتنمية الوعي والشعور لديهم بالتمسك والدفاع عن الحقوق الطبيعية المتعلقة بكيانهم المادي والمعنوي، وبحاجتهم إلى العيش في مجتمع عادل وآمن ومستقر.[1]

فالحديث عن حقوق الإنسان يقتضي بالضرورة معرفة من صاحب الحق الذاتي، وما هي الحقوق الأساسية التي تحافظ على آدمية وسلامة ذاته، والتي يجب على المجتمع احترامها.[2]

فالإنسان هو كل شخص أو فرد آدمي والشخص في نظر القانون، هو كل من يتمتع بالشخصية القانونية وهي صلاحية اكتساب الحقوق ((صلاحية الوجوب)) والتحمل بالالتزامات ((صلاحية الأداء)) في التشريعات الحديثة، يتمتع الجميع دون استثناء بصلاحية الوجوب بخلاف ما كانت عليه التشريعات القديمة التي كانت تجيز الرق ((القانون الروماني)) أما صلاحية الأداء وفي مباشرة التصرفات القانونية فهي تتدرج ((ناقصة – كاملة – معدومة)) بسحب السن والإدراك، لأنها تقتضي التميز ودرجة معينة من الإدراك.[3]

الشخص في نظر القانون قد يكون فرداً ((شخصاً طبيعياً)) أو جماعة ((شخصاً اعتبارياً)) والشخص الطبيعي وهو الإنسان الذي يتمتع بمجموعة من الحقوق الأساسية التي تحافظ على آدميته وسلامة كيانه، وبما أن الجماعة مكونة من مجموعة من الأفراد فهي أيضاً تتمتع بحقوق أساسية للمحافظة على سلامة كيان أفرادها وذاتيتها المستقلة، وبما أن الجماعات هي المكونات الأساسية لكيان الشعوب والأمم، إذاً حقوق الشعوب هي أوسع وأسمى دائرة لحقوق الإنسان التي يجب على المجتمع الدولي حمايتها وفرض

---

1 – الأطرش، قدري مفتاح، مدخل إلى قضايا حقوق الإنسان، الجماهيرية، مجلس الثقافة العام، دار قباء الحديثة، القاهرة، ط2008م، ص7.

2 – المرجع نفسه.

3 – المرجع نفسه، ص11.

احترامها وفقاً لنصوص المواثيق والقرارات الدولية، احتمالات تعرض حقوق الأساسية للأفراد أو الجماعات للانتهاكات أمر وارد، وقد يكون مصدر الانتهاك فرداً أو تنظيماً أو من قبل السلطة السياسية المنظمة.[1]

أما التأصيل التاريخي لمفهوم حقوق الإنسان، فإن هذا التأصيل التاريخي لمصطلح هذا المفهوم من زاوية محاولة البحث في جذوره القانونية تواصلاً مع ظهور هذه ((الحقوق)) عبر حقب الفكر الإنساني ((قديمة)) وترابطاً مع التطور له بفعل تطور ((القانون)) هذا التطور للقانون لأغراض التنظيم للعلاقات بين الأفراد منذ بدء تنظيمها أعتمد على – مفهوم العدالة، ومفهوم الحرية، وهما لا يزالان وبصفة دائمة، يصوغان، الحراك الإنساني في كافة المجالات ((اجتماعياً – اقتصادياً – سياسياً)) وكذلك ما يخص مفهوم المساواة.[2]

برز هذا المصطلح خلال منتصف القرن السابع عشر يعمق له الامتداد التاريخي إلى القرون الوسطى في إطار تأثيرات الفكر اللاهوتي،[3] وقد مرت حقوق الإنسان إجمالاً خلال تطورها التاريخي بعدة مراحل ولكل مرحلة منها مفاهيمها وتصوراتها لحقوق الإنسان بها متأثرة في كل مرحلة بعدة عوامل منها الأعراف والتقاليد الاجتماعية، والتيارات الفكرية، والأحداث السياسية أما من حيث تطورها التاريخي فقد مرت بمجموعة من المراحل من أهم هذه المراحل – مرحلة الأعراف وهذه المرحلة هي المرحلة السابقة لتدوين عادات وتقاليد المجتمعات، الذي يتسم بالرق والاستعباد، ثم تلتها مرحلة القوانين المكتوبة والمدونة ثم مرحلة الشرائع السماوية ((الديانة اليهودية – والمسيحية)) والتي اختتمت بآخر الديانات السماوية ((الإسلام)) ثم مرحلة الدساتير وأخيراً مرحلة المواثيق والإعلانات الدولية في العصر الحديث.

حقوق الإنسان في الحضارات الصينية والهندية والفارسية 500 ق.م، ليس في تلك الحضارات القديمة ما يمكن أن يوصف بأنه نوع من النظم القانونية، لأن نظام الحكم بهذه المجتمعات قائم على أسس ومعتقدات وثنية ومفاهيم فلسفية مستمدة من تعاليم ((بوذا، زراد شت، وكنفشيوس)) وكذلك بحضارة وادي النيل لم يتم العثور على وجود آثار

1 - المرجع نفسه، ص12.
2 - الشريف، محمد قدري عمر، موسوعة منظومة حقوق الإنسان، الجزء الأول، مجلس الثقافة العام، ط2008م، دار قباء الحديثة – القاهرة، ص29.
3 - المرجع نفسه.

تحمل نوع من العادات التي كانت تنظم حياة المجتمع الفرعوني لاعتقاد المصريين بأن أوامر فرعون تمثل الآلة ((آمون)).

ثم بلاد الرافدين ((البابليون)) حيث حكمت بلاد الرافدين أسرة بابلية كان أشهر ملوكها ((حمورابي)) ويرجع إليه الفضل في نشر أول موسوعة قانونية في التاريخ، ثم الحضارة الإغريقية والتي كانت تتكون من مجموعة من الدويلات التي تأسست في كل مدينة إغريقية ومن أهم هذه المدن ((أثينا واسبرطه)) وكان يحكم كل مدينة ملك ثم يعلن أنه يستمد سلطته من الإله ((زيوس)) ويمارس السلطة بشكل مطلق، إلا أنه حدث صراع بين الأرستقراطيين والشعب وحسم الصراع لصالح الشعب وانفردوا بالسلطة وتحولوا إلى أداة دكتاتورية وتحول إلى حكم فردي، وبرز مجموعة من الفلاسفة والمفكرين مثل أفلاطون ثم أرسطو الذي دافع عن الديمقراطية.

أما الحضارة الرومانية فقد تميز الرومان عن غيرهم من الشعوب التي سبقتهم باهتمامهم بالدراسات القانونية حتى توصلوا إلى مجموعة من القواعد القانونية التي تنظم العلاقات بين أفراد المجتمع الروماني، فقد ميزوا في هذه القوانين بين الحق الشخصي والحق العيني إلا أن الدراسات القانونية انكمشت مع بداية العصور الوسطى في إطار بروز تعاليم الكنيسة التي حكمت المجتمع المسيحي بمجموعة من القواعد المتشددة عرفت بالقانون الكنسي، أما بالنسبة للوطن العربي في عهد الدولة الإسلامية بمختلف مراحلها من عهد الرسالة النبوية وعصر الخلفاء الراشدين إلى عهد الدول الإسلامية المتوالية، الأموية ثم العباسية ثم الفاطمية وحتى الأموية في الأندلس.. اهتمت هذه الدولة العظيمة بإقامة العدل والأمن والاستقرار، ونظمت العلاقات الاجتماعية بين الناس في مختلف المجالات حتى تحقق مجتمع التآخي الذي تعلو فيه كلمة الحق، ويشعر فيه أهل الكتاب بالطمأنينة والعدل المطلق مما عزز احترام حقوق الإنسان، ثم تميز القرن العشرين بصدور المواثيق الدولية لحقوق الإنسان وعلى رأسها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عام 1948م.[1]

وفي العصر الحديث الذي يعتبر امتداد لعصر النهضة حتى مطلع التاريخ المعاصر، تأثر بمجموعة من العوامل التي كانت سبباً في انطلاق فكر إنساني جديد بالنسبة للغرب

1 - الأطرش، قدري مفتاح، مرجع سابق، ص21، 22، 24، 35.

يعتمد منهج البحث العلمي «الملاحظة والتجريب» وقد استند ظهور الفكر الجديد وازدهاره إلى عدة عوامل منها على سبيل المثال لا الحصر الاستفادة من الترجمات العربية في القرن الثاني عشر والثالث عشر الميلادي التي نقلت لهم العلوم القديمة للفلسفة اليونانية والحضارة العربية.

الاكتشافات الجغرافية، وخاصة اكتشاف العالم الجديد وظهور الدولة القومية، ظهور مجموعة من الفلاسفة في القرن السابع عشر والثامن عشر الميلادي، نادوا بتقييد سلطات الدولة من خلال تحليلاتهم لمصدر السلطة، والتأكيد على الحقوق الطبيعية التي تعتبر الأساس لمفهوم حقوق الإنسان، فحقوق الإنسان وسيلة لقهر الظلم وثورة على التعسف والعبودية والاستبداد، فقد كافح الإنسان منذ القدم من أجل احترام حقوقه الطبيعية وحرياته الأساسية.

فحقوق الإنسان: هي مجموعة المبادئ والقيم المعنوية المستمدة من طبيعة الإنسان، والتي تؤكد على ضرورة احترام آدمية الإنسان وسلامة كيانه المادي والأدبي، ونظراً لأن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بدونها سميت بعدة مصطلحات منها، الحقوق الملازمة للشخصية أو الحريات العامة أو الحقوق الطبيعية ثم عرفت أخيراً بحقوق الإنسان،[1] وقد تعددت تصنيفات حقوق الإنسان، وتنوعت انطلاقاً من الاختلاف في الرؤى، والتقاطع في التحليل، وتباعد مدارس التأصيل.

وعلى الرغم من فوضى التقسيمات التي تعرضت لدراسة حقوق الإنسان إلا أنها ترسخت في أدبيات حقوق الإنسان تقسيمات، منها الحقوق السياسية والمدنية بالدرجة الأولى.

ثم الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية كدرجة ثانية كما ظهر بعد ذلك تصنيف آخر قسم حقوق الإنسان إلى الجيل الأول والجيل الثاني والجيل الثالث، وبدأت إرهاصات الحقوق المرتبطة بالتقنية ما يسمى بالجيل الرابع، كما أجتهد الفقه في اتجاه نظريات ((الحقوق الطبيعية))، ((والحقوق الوضعية)) ونادى الفقه الإسلامي بتقسيم الحقوق إلى ((خالصة لله))، وحقوق ((للعبد خالصة)) وحقوق مشتركة ((بين الله والعبد))[2] أن لفظة

1 - الأطرش، قدري مفتاح، مدخل إلى قضايا حقوق الإنسان، الجماهيرية، مجلس الثقافة العام، دار قباء الحديثة، القاهرة، ط2008، ص47، 48.

2 - المهذبي، ميلود، موسوعة حقوق الإنسان، الجزء الثاني، الجماهيرية، ط2008، ص23.

«الحق» تحظى باستعمالات واسعة في مختلف المجالات، وقد أشار اللغويون إلى أن لها معان عدة، إلا أنهم لا يميزون بين الجذر الأصلي، والمعاني الحقيقية للمصطلح، وبين المعاني البلاغية ((الكنائية)) وفي هذا السياق، فإنها لفظة لم ترد في النص القرآني جمعاً ((حقوق)) وإنما ورد مصطلح ((الحق)) واشتقاقاته، ما يزيد عن ((200)) مائتي مرة، وبمعان متعددة.

ولم ترد عبارة حقوق ((في الجمع)) في المعاجم العربية كما لم يجر استعمالها عند اللغويين العرب القدماء بالدلالة المعاصرة، أما المحدثون العرب فإنهم اعتمدوا المصطلح في كتاباتهم الحقوقية، والمقارنة، أو الشرعية.

والحق لغة مصدر من حق الأمر بمعنى وجب وثبت، أو صح وصدق، ومن معاني الحق.. استحق الشيء، أي استوجبه.[1]

والحق شرعاً، فهو كون الشيء حقاً والتزاماً نحو الغير، وما ثبت به الحكم،[2] ومن أهم خصائص الحق إلزاميته، وهو بهذا الوصف ((الإلزامي)) ثابت، سابق على الوجود البشري، مرتبط بالكينونة الإنسانية، غير متروك لتفضل المشرع، أو المجتمع، أو التنظيم الدولي، ينأى عن الأهواء، ورغبات الآخر أو عطفه، أو إحسانه.

فهو لصيق بمعنى قيام وصف الإنسان، وإقرار الهدف بهذا المعنى يفيد بأن الآخرين ملزمون بمراعاة الآثار، والأحكام المنبثقة منه.

فلا يحق لأحد العدوان على الحق، أو على صاحب الحق، أو الحيلولة دون التمتع به، كما ليس لأي سلطان أن يفرض، أو ينتقض من مقتضيات ذلك الحق، إلا بالقدر الذي يعزز الحقوق، ويوازن بينها وبين حقوق الجماعة.

فالحقوق الأساسية، إنما تعني أن الأفراد يتمتعون بها استناداً إلى طبيعتهم البشرية، وليس إعمالاً لمعايير الجنس، أو العرق، أو اللون، أو الانتماء الاجتماعي، أو المستوى العلمي، أو الحالة الصحية، أو المرحلة العمرية، أو المركز القانوني ((الجنسية))، لذلك فحقوق الإنسان تنوعت، واختلفت النظرة إليها من ثقافة إلى أخرى ومن زمن إلى آخر ((الاستثناءات الثقافية، الدينية، الحضارية)).[3]

---

1 - المهذبي، ميلود، موسوعة حقوق الإنسان، الجزء الثاني، الجماهيرية، ط2008، ص23.
2 - المرجع نفسه، ص27.
3 - المرجع نفسه، ص32-33.

فالحقوق الأساسية يطلق عليها البعض وصف ((الحقوق الطبيعية))، لأنها ترتبط بطبيعة الإنسان وفطرة الله، وهناك من يطلق عليها ((الحقوق اللصيقة بالإنسان)) باعتبارها ملازمة للإنسان منذ وجوده، فهي ((لا تنبع من سلطة تجود بها على الفرد، وإنما هي مرتبطة بصميم كيان الإنسان نفسه، فليس للمجتمع، أو الدولة، أو السلطات الدينية، أو لقوة من القوى، أن تدعي أنها صاحبة الحق، أو الفضل في منحها)).[1]

وربما يرجع الأصل في الاعتراف للإنسان بهذا النوع من الحقوق ((الطبيعية)) إلى مدرسة القانون الطبيعي، عن نظرية فطرة الله، نراها الأجدر بالتأصيل، وإن كانت نظرية القانون الطبيعي الأكثر رسوخاً في الإطار الفلسفي الحقوقي، حتى وإن كنا لا نؤيدها دون حدود، وهي تقوم على أن: ((الإنسان يولد متمتعاً بحقوق طبيعية ترتبط بفطرته الإنسانية، وأنه لم يقبل الخضوع لسلطان الدولة، إلا لأنها ستضمن له هذه الحقوق ومعنى ذلك، فإن كل كائن بشري يتمتع بمجموعة من الحقوق[2] الأساسية التي ترتبط بوجوده، وبإنسانيته لذلك فإن الحقوق الأساسية هي التي لا يجوز للغير ((إنسان، مجموعة بشرية، دولة، منظمة دولية)) الاعتداء عليها، أو انتهاكها بأي صورة من الصور ((إجراء تشريعي، ممارسة علمية، موقف سلبي)).

لذلك فإن الحقوق الأساسية هي التي تقوم بها كينونة الإنسان، وتميزه عن غيره من المخلوقات، فحقوق الإنسان هي نتاج ثقافة، وزمن، ورؤية، فهي تعبر بالتالي تعبيراً عن عمليات التفاعل الإنساني، والتواصل التاريخي ومحددات القيم، والتي ومن خلال التراكم المعرفي، تمنحها المضمون والموقف والشكل، كما أن أنساق التفكير، وأنماط الممارسات، والتي تساهم في صياغة قواعد الحقوق، تنتمي بالضرورة إلى أزمان وبيئات، وفلسفات مختلفة، ومتطورة.[3]

فالإنسان وكما خلقه الله، لا تكتمل قيمته الوجودية، وشخصيته الإنسانية إلا باحترام حقوقه الأساسية، وهذا يعني أن هناك ترابطاً حتمياً، وتلازماً منطقياً، ما بين الحقوق الأساسية، وفكرة ((الأنسنة)) للوجود البشري.

لأن الإنسان – الفرد جزء من مكون طبيعي – اجتماعي لابد له من ضمان حقوقه

---

1 - لحود، عبد الله، وآخرون، حقوق الإنسان الشخصية والسياسة، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1985، ص11.
2 - الجمال، مصطفى محمد، وآخرون، النظرية العامة للقانون، الدار الجامعية، بيروت، 1987، ص324.
3 - المهذبي، ميلود، مرجع سابق، ص35.

الأساسية، والمجتمع ((الدولة، والتنظيم الدولي)) لا ينشأ، ويتعزز دوره إلا باعتباره ضامناً، وحامياً للحقوق الأساسية للفرد، فالإنسان بهذا المعنى، طبيعة عامة ((كائن حي، شهوة، بدن)) وطبيعة خاصة ((الإنسان العاقل، والمبدع))، وإنسان واع ((الوجدان – المشاعر))، وإنسان اجتماعي ((الاجتماع، التاريخ)) والطبيعة في الإنسان بهذا المعنى ليست خيراً مطلقاً، ولكنها ليست شراً خالصاً، ومع ذلك فهي تعكس حقيقة الإنسان[1] الذي يجب أن يتمتع بحق الحياة، وحق الحرية، وحق المساواة، وحق الكرامة الإنسانية لذلك فموضوع وضع تعريف محدد لمصطلح حقوق الإنسان، من الأشياء التي تواجهها جملة من الإشكاليات وتعتريها صعوبات لا يستهان بها، وذلك لوجود بعض اللبس في الحقوق والطموحات، فعندما تقول ((حقوق الإنسان)) فإن الذي يتبادر إلى أذهان الأغلبية هو الواجبات والالتزامات الإنسانية.

قد يبدو هذا تجاوباً طبيعياً ولكنه غير مرض لأننا بذلك نكون قد تجاهلنا السؤال الرئيسي المتمثل في ما هي الحقوق؟ وما هي الحريات الأساسية وكيف يمكننا اكتشاف المسببات التي تسمح لنا بإقرار الدفاع عن حقوق الإنسان وتبريرها؟ إن النموذج المعياري الذي يحكم مفهوم حقوق الإنسان يتمثل في احترام الشخصية الإنسانية وقيمتها المطلقة بغض النظر عن اللون، الجنس، العرق، الدين أو أي اعتبارات أخرى، لأن هذه الحقوق تعتبر ضرورية من أجل التطور وتنمية الشخصية ولأجل السعادة الإنسانية والتقدم.

وعليه فإنه بالإمكان القول بأن حقوق الإنسان هي تلك الحقوق الأساسية التي يتمتع بها كل رجل أو امرأة يقطن أي جزء من العالم وذلك لكونه كائناً إنسانياً هذا يقودنا للقول بأن أحد أساسيات حقوق الإنسان هو مفهوم عدم التمييز، إلا أننا إذا ما نظرنا إلى صفحات التاريخ العالمي قديماً أو حديثاً لوجدنا بأن التمييز كان ولا زال سائداً، المتتبع لأصول حقوق الإنسان يجد بأنها ترجع إلى فجر الحضارات الإنسانية وغالباً ما تظهر بوضوح في تعاليم الرسالات السماوية على مختلف أنماطها، فمثلاً واجب الفرد تجاه جاره مفهوم عالمية الأخوة ورابطة الأخوة الإنسانية لها جذورها في الأديان السماوية أن ذلك لا ينفي أيضاً وجود مظاهر أخرى ضد حقوق الإنسان تحدث باسم الدين حيث مورست أفعال تخالف مبادئ حقوق الإنسان، وما الحروب الصليبية والأسس التمييزية

1 - المرجع نفسه، ص39.

التي مورست باسم الدين إلا مثال على ذلك، وقد أمتد هذا إلى العصور الحديثة التي شهدت عصر الاستعمار الأوروبي للعديد من الأراضي الشاسعة في أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية وما تبعها من ممارسات مشينة ومحاولات إجبار لتغيير الأديان والمعتقدات.

إن أحد مظاهر عصر الاستعمار وتغير المعتقدات كان متمثلاً في العبودية وممارسة تجارة الرقيق وما صاحبها من ممارسات لا إنسانية، إن معظم البواعث المصاحبة لهذه المفاهيم قد ظهرت كنتاج للمواقف المتواضعة والصراع الذي لم ينته بعد فيما يخص وضيعة حقوق الإنسان.

فلا الشعارات التي ظهرت في فترة السبعينات والتي تشير إلى التباعد بين الحرية الخبز، ولا الشعارات التي تربط بين الحرية والخبز تجيب عن الأشياء الجوهرية، لأن المشكلة في الحقيقة ليست مجرد الخبز أو الحرية كما يراها هؤلاء وهؤلاء ولكن تكمن في من يملك والقدر الذي يملكه من كل منهما ولمدة كم وبأي ثمن للآخرين – ولماذا؟

فبعض الناس لديهم بعض الخبز، وبعض من حرية، بينما آخرون لهم حرية ولكن بدون خبز وإن كان لديهم فهو قليل جداً، بينما لازال البعض لديهم خليط غير مستقر حيث أن الخبز يعطي فقط إذا تمت مقايضته بالحرية.[1]

1 – عيسى، محمد مصباح، حقوق الإنسان في العالم، الجماهيرية، دار الرواد، ط2001م، ص12، 16.

المبحث الثاني:

الحق في المساواة في المجتمعات البدائية

يختلف مضمون مفهوم المساواة باختلاف المذاهب الفردية والاشتراكية ففي الفقه التقليدي الفردي يرى بأن المساواة تتمثل فيما يطلق عليه ((بالمساواة القانونية)) حيث يتساوى الأفراد أمام القانون في الحقوق والواجبات دون النظر إلى الجنس أو اللون أو الديانة أو الثراء أما في المذاهب الاشتراكية فإنه ينظر إلى المساواة باعتبارها مساواة أمام القانون وفي التقريب في الفوارق المادية بين أفراد المجتمع وتحقيق تكافؤ الفرص.[1]

وتتمثل مظاهر المساواة في عدة مناحي منها المساواة أمام القانون والمساواة أمام القضاء وفي الخدمات العامة وتقلد الوظائف وهذا ما نصت عليه معظم المواثيق الدولية لحقوق الإنسان.

حيث تتجلى هذه المساواة في المجتمعات القديمة في أوضح صورة لها فحق المساواة أمام القانون مكفول للجميع حيث يمثل الجاني أمام رئيس عشيرته أو قبيلته ويجازى طبقاً لما قدمت يداه دونما نظر إلى أية اعتبارات أخرى قد تحد من هذه المساواة أو انتقاصها لأن المساواة في تلك العصور مساواة فعلية وليست قانونية فحسب لأن أفراد الجماعة متساوية في الثروة والغنى لذلك فقد انعدمت بينهم الطبقية في المجتمع لانعدام الملكية الخاصة ولعدم وجود حاكم دائم يتسلط عليها فهي جماعة تجمعها الحاجة فالمرأة عندهم تتمتع بنفس الحقوق التي يتمتع بها الرجل ويقع عليها نفس الواجبات التي يتحملها الرجل.[2]

1 - د. عبد الحكيم العيلي، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، دار الفكر العربي، 1974م، ص88.
2 - د. محمود سلام زناتي، مدخل تاريخي لدراسة حقوق الإنسان، مرجع سابق، ص21.

المبحث الثالث:

الحقوق الشخصية للفرد في المجتمعات البدائية

عندما نتكلم عن الحقوق الشخصية للفرد نقصد تلك الحقوق الملتصقة بالإنسان مباشرة وهي ما يعرف بالحقوق الطبيعية كحقه في الحياة والحرية والسلامة الشخصية وعدم تعرضه للعقوبات والتعذيب أو المعاملات القاسية والوحشية، أو التي تحط من الكرامة الإنسانية وعدم استرقاقه واستعباده وإذلاله بأي صورة من الصور التي تحط من كرامته الإنسانية كإنسان.[1]

يرى الباحثون أن هذه الحريات الشخصية والتي كانت مكفولة بالتمام في المجتمعات البدائية إذ ليس من السهل انتهاك الحق في الحياة والحرية والسلامة الشخصية ولا سبيل للمعاملات القاسية والعقوبات المذلة والحاطة بالكرامة الإنسانية لأن ما يميز هذه المجتمعات البدائية صلة القرابة الدموية على مستوى الأسرة فالقبيلة فالعشيرة فرابطة الدم قبل رابطة المصالح، لذلك فإن المجتمع البدائي يتميز بالتضامن والتعاون نتيجة لما يرتبط به هذا المجتمع من أواصر القربة.

لذلك فإن الممارسات التي تتسم بالقسوة والوحشية والحاطة من الكرامة الإنسانية توجد لدى المجتمعات المتطورة والتي توجد بها طبقات اجتماعية وتتباعد فيها أواصر القرابة الدموية ويحكمها حاكم يمارس حكمه نتيجة الغلبة والقوة بينما شيخ القبيلة أو حاكم القبيلة لا يتمتع بسلطات واسعة وفي أكثر الأحيان فهو يتمتع بما يتمتع به أي شخص آخر في قبيلته فحقوق الفرد مصونة.

ويؤكد علماء الأجناس البشرية بأن المجتمعات البدائية تتصف بصفات حميدة مثل الأخلاق الحسنة والإحساس بالذوق والولاء والإخلاص نحو مجتمعاتهم فهم يتصفون كذلك بالصدق والعفة والمسالمة والطيبة، كذلك لم تعرف هذه المجتمعات البدائية الاسترقاق والاستعباد لأنها تعيش مجتمعات مسالمة لا مكان للتسلط والحرب بها ولا مجال للنهب والسلب بعيداً عن الاستغلال الاقتصادي بين أفرادها ولا طريق للتباين الطبقي بينهم.

ثم قلت المنازعات والخصومات لانعدام الاستئثار بالثروات واندثار الطبقات الاجتماعية، وتتمثل مظاهر الفض في المنازعات والخصومات عن طريق كبار السن من القبيلة عن طريق اللوم والتعنيف ومقاطعة الجاني.

1 - المواد 3 ، 4 ، 5 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، والمواد 3 ، 8 ، 22 من الوثيقة الخضراء الكبرى لحقوق الإنسان في عصر الجماهير الصادرة بمدينة البيضاء عام 1988 بالجماهيرية.

المبحث الرابع:

الحقوق السياسية والاجتماعية في المجتمعات البدائية

يقصد بالحقوق السياسية مشاركة الفرد في إدارة شؤون مجتمعه مباشرة أو بواسطة ممثلين عنه يتم اختيارهم من قبله فالحقوق السياسية تعتبر من أهم الحقوق التي ناضل من أجلها الإنسان طيلة تاريخه حيث كانت محل اهتمام المفكرون والكتّاب قبل اندلاع الثورة الفرنسية حيث يتم عن طريقها التحكم في توجيه أداة الحكم وإدارة دفة مؤسسات المجتمع، ولعل تأثير هذه الأفكار المستندة على مبادئ المذهب الفردي هي التي صنعت ((إعلان حقوق الإنسان الفرنسي)) والذي نص في مقدمته على أن القانون هو تعبير عن الإرادة العامة للمجتمع، ولكل مواطن الحق في المساهمة تشريعه بشكل شخصي أو عن طريق من يمثله، على أن يكون جميع أفراد المجتمع متساوون في هذا الحق.[1]

بالرغم من أن المجتمعات البدائية لا تتسم بنظام سياسي واضح المعالم كما هو الأمر في العصر الحاضر، فلا حاكم لها بالمعنى القانوني أو الحرفي لهذا المصطلح إذا ظهرت بعض الزعامات القبلية فإنها لم تكن بصورة حاكم اليوم الذي يتمتع بعدة امتيازات خاصة تميزه عن بقية جماعته التي يحكمها عادة ما يسير الزعيم شؤون جماعته عن طريق مجلس يختار من كبار السن وذوي المكانة الاجتماعية والرأي السديد من أبناء قبيلته، فبهذه الصورة تمارس المجتمعات البدائية حقوقها السياسية بعيداً عن التسلط واحتكار السلطة واستبداد الحاكم بعيداً عن الدولة وأجهزتها القمعية.

حيث تمارس هذه المجتمعات حريتها بطريقة ديمقراطية مباشرة وذلك يرجع إلى نوع النظام الاقتصادي والاجتماعي بالمجتمع البدائي لأن أحد العوامل التي أدت إلى ظهور الحكام والحكومات هو اختلاف الأفراد وصراعهم على ثروات المجتمع ومحاولة كل فرد الاستئثار بالثروة وجمعها بيده وحرمان الأكثرية من امتلاكها لذلك كان طبيعياً، أن تظهر الحكومات لتنظيم المجتمع وردع المتطاولين على ثرواته.

أما ما يخص الحقوق الاجتماعية والتي تعني عند فقهاء القانون وحقوق الإنسان بأنها تعني حق الإنسان في العمل وحق الرعاية الصحية والاجتماعية، حق الثقافة والتعليم والتنمية الذهنية وحق الانضمام إلى مؤسسات المجتمع المدني.

---

1 - المادة السادسة من الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان المواطن.

وإذا أمعنا النظر بالنسبة لحق العمل في المجتمعات البدائية فإننا نجد أن أفراد هذا المجتمع يشتغلون بصورة جماعية ويقتسمون ما يحصلون عليه من المحصولات والثمار والحيوانات بالتساوي حيث يسود بينهم مبدأ التضامن الاجتماعي، فالكل يشتغلون لصالح الجماعة ولا يستأثر أي منهم بأكثر من نصيب الآخر وتطورت المجتمعات الإنسانية وتبلورت الحضارة المبنية على الزراعة والرعي وعلى الصناعة والتبادل التجاري من جهة أخرى وظهرت خلال هذا التطور الإنساني ((المدن)) التي كانت بمثابة دول تطورت عن المجتمعات الزراعية والرعوية القديمة وظهرت بها السلطة العامة للدولة فالمدينة دولة ولكنها بدون حدود سياسية.

وتطورت بهذه المدن أساليب حرفة الزراعة والري مما أدى إلى زيادة الإنتاج وتنوع المحاصيل الزراعية وزادة كثافة السكان بها وبالأخص بالأراضي الخصبة ولذلك تطور المجتمع بهذه المدن وظهرت لديها الأنظمة السياسية والاقتصادية وظهرت بها القوانين المنظمة للمجتمع وواكب ذلك ظهور استعمال المعادن فنمت الحرف والصناعات الحقيقة.

وتبع ذلك تطور في أساليب وأنماط الحياة الاقتصادية والسياسية بمجتمعات المدن والتي تحولت فيما بعد إلى دول، وكيانات سياسية واختفى بذلك رئيس القبيلة أو العشيرة وتكونت المدن والتي يرأسها حاكم واحد ضم بيده كل المسؤوليات والاختصاصات السياسية والاقتصادية والاجتماعية وأدى ذلك إلى ظهور المؤسسات التي تساعد الحاكم في إدارة شؤون الدولة، وأدى ذلك إلى ظهور الطبقات والتي أدى وجودها إلى وجود صراع على السلطة.

وعندما تحولت هذه المدن إلى ممالك حاول الملوك والأباطرة الاستئثار بالسلطة والاستيلاء عليها ولكن لم يبقوا دائمي الاستئثار بها فسرعان ما نازعهم فيها الكهنة ورجال الدين وانتهى في فترة من فترات التاريخ وبالأخص في المجتمعات الشرقية سيطرة رجال الدين على سدة الحكم بينما حسم الصراع في المجتمعات الغربية لصالح الأقليات الارستقراطية على حساب الملوك والأباطرة لذلك فقد نشأ ما يسمى بالأنظمة الديمقراطية وهذه التحولات أثرت على حقوق الإنسان وحرياته الأساسية.

فمن الناحية الاجتماعية ظهر التفاوت بين أبناء المجتمع الواحد في امتلاكهم للثروة وأدى ذلك إلى ظهور طبقة الأغنياء والتي استبدت بالحكم وانتقلت السلطة إليها وممارسة الحكم على طبقة الفقراء وأدى ذلك إلى ظهور نظام الرق، وظهر خلال هذه الفترة الزمنية

العرف وأُعتبر كمصدر من مصادر القانون إلى جانب التقاليد الدينية.[1]

واستبدل نظام الوراثة بالانتخاب وبالأخص في روما والمدن الإغريقية وهذا الأمر بالغ الأهمية بالنسبة لحقوق الإنسان حيث أصبح الناس يشاركون في إدارة شؤون بلادهم السياسية أما الإغريق فقد ذهبوا إلى أبعد من ذلك بكثير حيث طبقوا الديمقراطية المباشرة وبالأخص بمدينة أثينا.

وظهر مبدأ المساواة بين أبناء المجتمع بالمدينة حيث اشترك الجمهور في تسيير دفة الشؤون السياسية، وتكرس مبدأ المساواة بين الناس أمام القانون في الحقوق والواجبات[2] ولو تطرقنا إلى نصوص بعض المدونات القانونية الشرقية قبل قانون ((بلا لاما)) وقانون ((حمورابي)) وحللنا نصوصها لاستنتجنا منها أن حق المساواة لم يتحقق بتلك المجتمعات المتمدنة ويرجع السبب في ذلك إلى التفاوت الاقتصادي الصارخ بين أبناء الشعب وأدى هذا بدوره إلى خلق طبقات اجتماعية متفاوتة عليا ودنيا وهكذا أصبحت المساواة القانونية منعدمة من الناحية الفعلية بهذه المجتمعات وقد كرس قانون ((بلا لاما)) مبدأ التفرقة بين أبناء الشعب عندما قسم المجتمع إلى ثلاث طبقات متفاوتة: طبقة الأحرار - والطبقة الوسطى- وطبقة العبيد.

ويعتبر هذا القانون من أقدم الوثائق القانونية الموجودة بالعراق، ثم يليه قانون ((حمورابي)) والذي أكد هو الآخر على تقسيم المجتمع إلى ثلاث طبقات[3] ثم تلاه بعد ذلك بحوالي 1200 سنة القانون الروماني قانون الألواح الأنثى عشر ثم جاء بعد ذلك قانون ((مانسو))[4] الذي كرس تعميق الفوارق بين الطبقات في المجتمع الهندي وقسمها إلى أربعة طبقات متفاوتة وهي: طبقة البراهمة - وطبقة المحاربين - وطبقة الزراع - وطبقة المنبوذين ولذلك انتفى مبدأ المساواة بين الطبقات،[5] حيث اعتبر المرأة أقل من الرجل وأخضعها لسيطرته واعتبر الزوجة خادمة لزوجها وحرمها من حق الملكية وعاملها معاملة العبد وكرس مبدأ الإرث للابن الأكبر فقط.[6]

1 - د. صوفي أبو طالب، مرجع سابق، ص128-137.

2 - د. ساسي سالم الحاج، المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان عبر الزمان والمكان، منشورات الجامعة المفتوحة، ط 1995، ص 93-94.

3 - د. إدوار غالي الذهبي، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، ط الأولى، 1976، ص 181، 182.

4 - د. صوفي أبو طالب، مرجع سابق، ص159-160.

5 - د. إدوار غالي الذهبي، مرجع سابق، ص 181-182.

6 - د. عبد المجيد محمد الجفناوي، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، ط 1977، القاهرة، ص287.

كما أن المجتمعات الغربية كالإغريق والرومان اهتمت بمبدأ العدالة باعتبارها صفة من صفات الجنس البشري والتي يندرج تحتها مبدأي المساواة والحرية.

إلا أن اليونان ومفكروهم من أفلاطون في كتابة ((الجمهورية)) وأرسطو في كتابه ((السياسة)) عندما أقروا وجود نظام الطبقات الاجتماعية حيث يتولد عن ذلك العدالة الطبيعية، تم تقسيم سكان المدينة إلى مجموعة طبقات اجتماعية ويتربع على قمة الهرم الاجتماعي طبقة الأغنياء ثم العمال والرقيق بقاعدة الهرم وقد تكرست هذه الفلسفة العنصرية والتي تعتبر الإغريق هم القادة وغيرهم عبارة عن أفراد همجيون وسنت قوانين تترجم هذه التفرقة العنصرية من أهمها قانون ((دراكون)) وقانون ((سولون)) فالقانون الأول يضمن حماية طبقة الأشراف أما قانون ((سولون)) فهو أقل شدة من قانون ((دراكون)) حيث يؤكد على تحقيق مبدأ المساواة بين أفراد المجتمع فقد نادى بمشاركة الزراع وصغار الملاك بالمشاركة في الحكم بمدينة ((أثينا)) عن طريق التمثيل بمجلس الشعب اللاتيني حيث قسم الشعب إلى أربع طبقات بناء على ما يملكونه من الثروة.[1]

فأول من أقر نظام الرق هو الفكر الفلسفي اليوناني عن طريق إقراره بكافة قوانينه وهذا مما يؤكد على عدم توفر المساواة بين أبناء المجتمع اليوناني بالرغم من وصولهم شأواً بعيداً في مضمار الديمقراطية والحرية والميادين الأخلاقية فقد كرست كافة القوانين اليونانية لمسألة الرق حيث تعتبر الرقيق مجرد شيء منقول وقابل للتملك من حيث بيعه ورهنه وتأجيره، ولا يعترف له بحقوق فردية ولا يصح له الالتجاء إلى القضاء ولا تقبل شهادته فهو محروم من كافة حقوقه السياسية والاقتصادية والاجتماعية.[2]

أما الرومان فإذا تفحصنا المواد التي يتضمنها قانون الألواح الأثنى عشر الذي يميز حياتهم القانونية لوجدناه يقسم المجتمع الروماني إلى مجموعة من الطبقات - طبقة الأشراف - طبقة العامة - حيث تتجلى الفوارق الصارخة بين طبقة الأشراف والطبقة العامة بدأ من ممارسة الديانة والملكية الاقتصادية وتولي الوظائف العامة - وطالبت الطبقة العامة بالمساواة مع طبقة الأشراف وفعلاً تم ذلك بعد كفاحاً مريراً من قبل الطبقة العامة - وتم تضمين مبدأ حق المساواة في الحقوق والواجبات.[3]

---

1 - د. إدوار غالي الذهبي، مرجع سابق، ص 203.

2 - west man (W. r) slavery and the elements Of freedom in ancient dreece بم Cambr 1- 2 edge: 1960 pp 17-32.

3 - د. الدواليبي، محمد معروف، الوجيز في الحقوق الرومانية وتاريخها، الجزء الأول، الطبعة الخامسة، 1963، ص229.

أما بالنسبة لحقوق الإنسان السياسية والمتمثلة في ممارسة الديمقراطية تقلبت مداً وجزراً وذلك طبقاً للمتغيرات السياسية التي حصلت في اختيار الحكام ومدى ممارستهم لسلطاتهم حيث شهدت هذه الفترة ظهور الحكام المستبدين الذين وصلوا إلى سدة الحكم عن طريق القوة والوراثة لا عن طريق الإرادة الشعبية الحرة مما أدى تأليههم وأصبحوا في مصاف الآلهة فمارسوا على شعوبهم أقسى أنواع الظلم والاستبداد واعتبر الحاكم ممثلاً لله فوق أرضه لذلك فلا حق للشعب في اختيار حكامه وتكرست بذلك نظرية التفويض الآلهي للحكام.[1]

إلا أن تطور المجتمعات السياسي أدى في نهاية المطاف إلى التقليل من سلطات الحكام الاستبدادية وحلت محلها الارستقراطية حيث أصبحت المدن تدار بواسطة أجهزة تتكون من الحكام والمجالس، ووضعت القوانين التي تحد من سلطات الحكام ولم يعد يتصرف في مقاليد شعبة باسم الإله الذي كان الحاكم يستمد منه سلطاته المباشرة، وانتقلت بذلك السلطة إلى الشعب الذي يفوضها بدوره إلى الحكام في إطار الشرعية القانونية الممنوحة له، كما تم توزيع الثروة على أبناء المجتمع مما أدى إلى ظهور طبقة جديدة وهي طبقة ((البرجوازية)) والتي تعني ((ساكني المدن)) وهي الطبقة المتوسطة من التجار والحرفيين والصناع والبحارة، وتكرس هذا المفهوم الطبقي وأخذ مضامينه الاجتماعية والقانونية بعد عصر النهضة الأوروبية حيث يرجع الفضل لهذه الطبقة في اندلاع الثورة الفرنسية وقد قامت الديمقراطية على فكرتين رئيسيتين وهما: مبدأ المساواة أمام القانون ومبدأ الحرية وهما في الحقيقة المحوران المكونان لحقوق الإنسان وحرياته الأساسية[2] لذلك فإنه يبدو من الناحية التاريخية أن ما يدور في هذا العصر من مصطلحات ومفاهيم وأفكار حول قضية حقوق الإنسان وحرياته العامة ما هو إلا نتاج لحقائق تاريخية قديمة، عرفها الإنسان منذ أن وجد على وجه الأرض، وبدأ يمارس حياته عليها ويتعامل مع بيئته فيها، حيث أخذ مفهوم حقوق الإنسان يتطور ويتخذ أشكالاً فكرية فلسفية وسياسية واجتماعية متعددة.

حيث أن الأصول التاريخية لفكرة حقوق الإنسان وجدت في كافة المذاهب السياسية والاجتماعية والدينية، الوضعية منها والسماوية، وفي كل الحضارات الإنسانية وإذا كان

---

1 - د. محمود سلام زناتي، مرجع سابق، ص 150.
2 - Barrow: the Romans، penguin books، London، 1955 pp. 185-188.

من الصعوبة بمكان إيجاد تعريف شامل ومحدد لحقوق الإنسان، فإننا سنورد بعض التعريفات ونلاحظ من خلالها وجود نقاط التقاء فيها وخاصة فيما يتعلق بأساسيات فكرة حقوق الإنسان.

فقد عرفها **ريينه كاسان** بأنها: ((فرع من فروع العلوم الاجتماعية يختص بدراسة العلاقات العامة بين الناس استناداً إلى كرامة الإنسان، بتحديد الحقوق والرخص الضرورية لازدهار شخصية كل كائن إنساني))[1] ومن هنا يمكننا على ضوء التعريف السابق استخلاص الآتي:-

أولاً:- أن حقوق الإنسان أصبحت في هذا العصر بمثابة علم إنساني قائم بذاته له طرقه ومناهجه.

ثانياً:- هذا العلم مبني أساساً على مفهوم الكرامة الإنسانية.

ثالثاً:- وموضوع هذا العلم هو الإنسان من حيث ضمان حقوقه وأداء واجباته وفي الحدود التي تؤمن كرامته كإنسان.

وهناك تعريف آخر يقول بأن حقوق الإنسان هي:- ((علم يتعلق بالشخص لاسيما الإنسان العامل، الذي يعيش في ظل دولة، ويجب أن يستفيد من حماية القانون عندما يتهم بجريمة أو عندما يكون ضحية الانتهاك عن طريق تدخل القاضي الوطني، والمنظمات الدولية كما ينبغي أن تكون حقوقه، لاسيما الحق في المساواة متناسبة مع مقتضيات النظام العام)).[2]

وزع الخالق سبحانه وتعالى البشر، ذكوراً، وإناثاً، في جميع بقاع المعمورة ضمن عرقيات وأمم وقبائل وحضارات، وحرم الظلم على نفسه وجعله محرماً بينهم كما بث الله سبحانه وتعالى في نفوسهم احترام بعضهم من خلال ممارسة الحريات والتفاهم والتسامح والأخوة والمساواة وإشاعة الحرية والسلام والعدل بين البشر، ولكن العقلية البدائية وهمجية السلوك عند الجماعات البدائية كثر الاستبداد والتمرد والجور خلال هذه المرحلة من التاريخ البشري.

ولكن بالرغم من ذلك سعت أمم وحضارات كثيرة عبر التاريخ إلى الدفاع عن

---

1 - د. عزت السيد الرعي، حماية حقوق الإنسان في ظل التنظيم الدولي والإقليمي، القاهرة، 1985، ص4.

2 - نفس المرجع السابق، ص ١٥٠.

حقوق أهاليها ومواطنيها، ذكوراً وإناثاً، ليشعروا بكرامتهم وقدراتهم ويندفعوا نحو الرقى والتطور فيتسع عالمهم اجتماعياً واقتصادياً وفكرياً وسياسياً.

إن مفهوم حقوق الإنسان لم يكن واضح المعالم كمصطلح قديم في التاريخ السياسي ولكن قراءة متأنية وتحليل تاريخي رصين تجعلنا نرصد بعض أشكال تطوره ودلالاته، عبر التاريخ البشري من خلال مجموعة من المراحل التاريخية.

فمثلاً في المرحلة البدائية الأولى لحياة الإنسان، أعتمد الإنسان على قوته في كل شيء، من أكل ولبس وقنص وغيرها.

ثم جاءت بعد ذلك مرحلة الجماعات القبلية والتي أتسمت حياتها بمزاولة الزراعة وحرف الرعي ثم أتت بعد ذلك المرحلة المدنية والتي أتسمت بظهور الأنظمة السياسية وانتشار أنواع مهمة من المعاملات مثل التجارة والصناعة والزراعة ثم تأتي بعد ذلك المرحلة الحديثة والتي سيطرت فيها العلوم ووسائل الاتصالات وانتشرت الثقافة والتعليم.

وتبرز أنواع حقوق الإنسان في المجتمعات البدائية من خلال الممارسات اليومية، فأوضح هذه الحقوق، يتجلى في حق الإنسان في العيش بسلام، وحقه في المساواة، وحقه في ممارسة حريته، وحق المساواة بين الجنسين.

كما أن تطور هذه المجتمعات قد أدى إلى ظهور حقوق جديدة كحقوق الطفل وحقوق المرأة وحقوق المشاركة في الحياة الثقافية وحقوق الملكية الفكرية، وحق التأمين الاجتماعي، والحق في الديمقراطية والحق في عدم التعذيب أو التعرض له، والحق في المحاكمة العادلة، وحق اللجوء السياسي، نجد أيضاً في العصور التاريخية القديمة أن حقوق الإنسان كانت هي الأساس في بني البشرية وتوجيهها.

لذلك فإن أول الحضارات الإنسانية التي اهتمت بحقوق الإنسان كقضية اجتماعية وسياسية، هي الحضارات الشرقية، كالصينية والهندية، اللتان كان لهما ارتباط وثيق بالديانات السماوية واهتمامهما بالإنسان.

وتجلى ذلك من خلال دعوة **كونفوسيوش** الصيني النشأة والمولد إلى - الإخاء العالمي- وخدمة الإنسان لأخيه الإنسان ومكافحة الظلم كرذيلة إنسانية.

أما عند الهنود فقد قسم البشر إلى أربع طبقات البراهمة وهي الطبقة العليا والحاكمة

دينياً ثم تليها طبقة الكاشتريا وهي الطبقة العسكرية ثم طبقة ثالثة وهي الويشا وأخيراً طبقة الشودرا وهي المختصة بخدمة الطبقات الثلاثة السابق ذكرها.

لذلك فقد خضعت فكرة حقوق الإنسان إلى كثير من البدع والاختراعات والتعديل والتغيير والتحريف، نظراً لهيمنة الإطار الوضعي.

ولقد شرعت الأديان السماوية عدة حقوق تخص الإنسان لكن الممارسات الجائرة قلبت المفاهيم والمعارف، فظلمت إنساناً وأسعدت آخر، فعاش بعض أهل الأديان ظلماً متعدد الأصناف لقد تعددت الآراء والمعتقدات والطروحات والممارسات في العقائد والفلسفات التي تعرضت لحقوق الإنسان عبر التاريخ فقد اعتمدت الديانة الزرادشتية على الخير والعلم والإحسان والحب والحرية لإقصاء كل الشرور والويلات عن بني الإنسان ثم اهتمت العقيدة المنوية بإطعام الناس وتنويرهم دينياً كما روجت شريعة حمورابي إلى العدالة والخير والمساواة ومراعاة مصالح الخلق، واهتمت أيضاً عقيدة الشنتو اليابانية بحقوق الإنسان، أثناء حروب هذه الأمة مع كوريا والصين.

لقد شكلت حقوق الإنسان وأنواع الحريات محور عمل كل نظام ديمقراطي في العالم، لكن منهجيات العمل وتقنيات الممارسة تختلف وتقوى وتضعف من دولة لأخرى ومن مجتمع لآخر.

لذلك فقد شاعت عدة تغيرات وخروقات لهذه الحقوق والحريات، حيث لم تعد العملية اليوم عبارة عن مسألة فردية تعالج في نطاق القوانين والأنظمة الداخلية بل أصبحت اليوم قضية عالمية وإنسانية تهم كل إنسان وتهتم بكل إنسان وتزايد الاهتمام في العقدين الأخيرين بحقوق الإنسان، إذ أصبحت الأنظمة تسعى إلى تحصين نفسها بالشرعية وطمس بصمات الدكتاتورية والاستبداد.

حيث تبرز عظمة الدول المعاصرة من خلال احترامها لهذه الحقوق وسلامة تطبيقها، أما غيابها فهو السبب في كل أنواع الانحطاط والتدهور في جميع الدول والمجتمعات وأصبح التقصير أو التهاون فيها نسبة للدولة أو النظام الذي يعادي حقوق الإنسان بشتى أنواع التسلط والإرهاب.

ومن خلال الشواهد التاريخية نرى قيام العديد من الزعماء ورواد الثورات والانقلابات

في العالم بمحاولات عديدة لتطبيق حقوق الإنسان بمجتمعاتهم وبين مواطنيهم، لكنهم غالباً ما كانوا يتحولون إلى مستبدين إذا ما استقرت الأمور، لذلك فإن انتهاكهم لهذه الحقوق يؤثر على النشاط الإنساني بمختلف أشكاله الاقتصادية والسياسية والاجتماعية لذلك لا يجب أن تبقى هذه الحقوق الإنسانية عبارة عن قوانين خطية ودساتير نظرية، فلا بد إذا من ممارستها فعلياً واحترام الحقوق ومضامينها في الشرائع السماوية والمواثيق الدولية والإعلانات والاتفاقات الدولية.

لقد ظهرت المفاهيم والمصطلحات المعجمية الخاصة بحقوق الإنسان مع ظهور الإنسان ذاته فوق هذا الكوكب وبرزت اختلافات الفهم والتطبيق، ولكن الجذور الأساسية وجدت في أغلب المذاهب السياسية والاجتماعية والدينية، مما جعل العمل بها وممارستها نسبيين، حيث كانت الأمور دائماً تجنح نحو الطابع السياسي وتطور مفهوم حقوق الإنسان من مجرد قضية داخلية، إلى مشكلة دولية، تهتم بها كل التنظيمات الدولية، فظهرت عدة تحديدات وتصنيفات وأبحاث تطرح المشكلة بحدة على الصعيد الدولي خاصة منظمة الأمم المتحدة، فتمت صياغة بعض القرارات لتعزيز وحماية هذه الحقوق ووضعت هذه المسألة قيد البحث والدراسة.

إلا أنه وجدت عدة تحديات وعراقيل اعترضت الدول والمنظمات الدولية والإقليمية لحقوق الإنسان، حالت دون تطبيق المبادئ الإنسانية لحقوق الإنسان في جميع مجالات الحياة ومنها على سبيل المثال لا الحصر، عدم الموافقة والتوقيع على جميع المواثيق والاتفاقيات الدولية الخاصة بحقوق الإنسان من بعض الدول واختلاف الدساتير من دولة لأخرى، زد على ذلك وجود قوانين الطوارئ الاستثنائية والتي مازالت تطبق في بعض الدول وبالأخص دول العالم الثالث، لذلك تشيع في عدة دول وأمم قوانين الأحكام العرفية والانتهاكات لحقوق الإنسان حيث تنتشر حالات الطوارئ والاختفاء والإعدام وطمس الرأي السياسي للمواطنين والمتتبع لقضية حقوق الإنسان وتطورها يجد تنوع الشعارات وكذلك الممارسات فيما يخص هذه القضية الإنسانية وبالأخص في العديد من الدول والأمم الحديثة نجد خليطاً من الأفكار والمخلفات القديمة ما تزال قائمة، مثل مخلفات العهود الاستعمارية، قلة الحوار الديمقراطي وفكرة عدم قبول الطرف الآخر لذا فقد تحولت حقوق الإنسان في بعض دول العالم الحديث إلى إيديولوجيا جوفاء لا حركة فيها،

رغم أنها، ارتكزت على الحضارات القديمة اليونانية واللاتينية وفلسفة عصر الأنوار والليبرالية النابعة من طرح خاص لمفهوم العقد الاجتماعي.

الفَصْلُ الثَّانِي

حقوق الإنسان في الإسلام

- **المبحث الأول:**

حقوق الإنسان السياسية في الإسلام

- **المبحث الثاني:**

حقوق الإنسان الاقتصادية في الإسلام

- **المبحث الثالث:**

حقوق الإنسان الاجتماعية في الإسلام

- **المبحث الرابع:**

حق العدل والمساواة والحرية في الإسلام

حقوق الإنسان في الإسلام

المبحث الأول:- حقوق الإنسان السياسية في الإسلام

أولى الدين الإسلامي أهمية بالغة بالحقوق والحريات السياسية للإنسان وأعطاها حق الأفضلية عند ممارستها بطريقة ديمقراطية لا مجال فيها للزيف والتدجيل والتلاعب بعقول البشر، وذلك عندما قرر وبوضع مبدأ الشورى وهو المرتكز الأساسي والفعلي الذي يقوم عليه النظام السياسي في الدين الإسلامي، حيث قال تعالى في محكم آياته: ﴿ **وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ** ﴾.[1]

تأكيداً لمبدأ الشورى الذي لا بديل ولا خيار عنه قاعدة عامة جامعة مناعة، حيث نصت عليها الكثير من الآيات القرآنية وطبقته السنة النبوية تطبيقاً فعلياً وعملياً وبينت الكيفية التي يجب أن يمارس من خلالها الإنسان المسلم حقوقه السياسية وبدون قهر أو عسف، فعصر الرسول ﷺ وخلفائه الراشدون من بعده أكدوا ممارسة هذه الحقوق في المجتمع الإسلامي.

حيث لم يكن مبدأ الشورى مقتصراً على ما يسمى بأهل الحل والعقد بل كان حقاً طبيعياً لكل فرداً في الأمة الإسلامية وتمشياً مع مبدأ الشورى الذي أقره كتاب الله وسنة نبيه للمسلم الحق في أن يختار النظام السياسي الذي يستجيب لطموحاته وتطلعاته وبالطريقة المثلى التي تساعده على بلوغ ما يصبوا إليه من تقدم وازدهار ذلك عن طريق مباشر أو غير مباشر بمعنى أن له الحق في ما يختار من الأنظمة السياسية ما يتمشى وأهدافه التي يحددها سواء أكانت هذه الأنظمة رئاسية أو نيابية أو حكم جماهيري عن طريق الحكم المباشر عن طريق المؤتمرات الشعبية واللجان الشعبية (سلطة الشعب) ولهم الحق في ممارسة أية وسيلة ديمقراطية عن طريق الحكم المباشر الحر واختيار نظام الحكم وأدواته فالإسلام يقرر قاعدة قانونية ثابتة لا مجال لتجاهلها أو تخطيها أو حتى تعديلها وهي لا أحد فوق القانون فالناس سواسية أمام الله وبموجب هذه القاعدة فإنهم يديرون شؤونهم السياسية بالطريقة التي يبتغونها وفقاً لمبدأ الشورى الذي يستمد أساسه من الحرية والمساواة لكل البشر.

وعلينا نحن لا نعير أي اهتمام بأنواع الحكم السياسية الاستبدادية والفترات العصيبة

1 - سورة الشورى، الآية 38.

التي مرت بها الأمة الإسلامية وكيفية تعيين الحكام وأنظمة الحكم التي مورست إبان عهوده المختلفة فهي لا تستند في الحقيقة في أكثرها على مبدأ الشورى والذي يهمنا هنا هو المبادئ التي جاء بها الإسلام الحنيف لبيان ممارسة الحكم في ظله، هذه المبادئ المستندة على مبدأ الشورى تجعلنا نؤكد وبكل شفافية وموضوعية إن الحكم الشعبي الجماهيري المباشر هو الطريق الذي أختاره الإسلام لإتباعه وإلا ننظر إلى كيفية ممارسة الأفراد لحرياتهم السياسية في الإسلام بمنظار يومنا هذا، وذلك للأخذ بعين الاعتبار للعاملين المهمين عامل الزمان والمكان وقوانين التطور التي تؤثر على الممارسات التطبيقية لأنظمة الحكم.

فتطبيق مبدأ الشورى في الحكم هو الذي يضفي على الممارسات السياسية عنصر الشرعية ويحول دون استبداد الحكام والأحزاب والجماعات والقبائل والطوائف والأفراد، وهذا الأمر واجب مقدس وأمر لا مفر منه على كل مسلم طالما جاء صريحاً وواضحاً في الآيات القرآنية ومطبقاً تطبيقاً عملياً في السنة النبوية الفعلية.

ونرى ضرورة تطبيق مبدأ الشورى على كافة مناحي الحياة خاصة السياسية منها، ولا يجب قصرها على مسألة دون غيرها وخاصة أن نص الآية الكريمة الآمر لا يدع مجالاً للريبة أو الشك في إلزامية مبدأ الشورى وضرورة تطبيقه في كل مجالات الحياة لقوله تعالى:﴿ **وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ** ﴾[1] باعتباره نصاً قاطعاً وجازماً لا يقوم نظام الإسلام على أساس سواه أما شكل الشورى ووسائلها وأدواتها فهي أمور متغيرة بتغير الظروف والأحوال وتتبدل طبقاً للتطورات التي تمليها ظروف الزمان والمكان.[2]

حيث يستمد الفكر الإسلامي مفهوم السياسة من القرآن بحسبانها جزء من الشريعة، وهي قائمة على التكامل مع النظرية الشاملة لا منفصلة عنها ومرتبطة بالاجتماع والاقتصاد والدين والأخلاق قاسم مشترك أعظم على السياسة والاقتصاد والقانون، وقوام السياسة في الفكر الإسلامي أن تقوم على الأخلاق والشورى والمساواة والملكية الفردية حيث لا محل للعصبية أو الوراثة أو القوة وتتمثل مفاهيم السياسة في الفكر الإسلامي في عدة حقوق:-

---

1 - سورة آل عمران، الآية 159.

2 - الحاج، ساسي سالم، المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان عبر الزمان والمكان، منشورات الجامعة المفتوحة، 1995، ص 174-176.

- حق المساواة في الإنسانية: وكانت المجتمعات تقوم على فوارق الشرف والضعة والغنى والفقر والقضاء على المنافسات الجنسية والشعوبية.
- تقرير استقلال الإنسان في عقيدته وتفكيره وشخصيته ومعيشته، مع توجيه الاهتمام إلى جوهر الإنسان من روح وعقل وخلق وفضيلة والتهوين من شأن الفوارق المادية التي لا تتصل بذلك الجوهر.
- صيانة حقوق المرأة وإعطائها الحق في المشاركة بالرأي في الشؤون العامة ولم تقتصر الشورى على الرجال قانوناً.
- رد الاعتبار الإنساني إلى الطوائف المستضعفة.
- القضاء على الرق بطريقة تدريجية، دون حرمانهم من المساهمة في الرأي والشورى.
- إقرار الملكية الفردية بشرط أن تكون خاصة لمطالب الحياة الاجتماعية.
- حرية الفكر والعقيدة بحيث تحول تلك الحرية دون تسلط فرد أو جماعة ((لا إكراه في الدين)) وقد أطلق الإسلام للفكر عقاله ودعاة للتدبر ولكل إنسان أن يعتنق ما يشاء وليس لأحد أن يحمله على ترك معتقده.
- حق التمتع بحياة ديمقراطية صالحة تتوفر فيها قيم العدل وتسود بها الشورى وتنظيم العلاقة بين الحكام والمحكوم.
- حرية اختيار الحاكم ومناصحته وتنحيته إذا أنحرف عن المسار الإسلامي.
- حق السعادة للأمة وحدها.
- مبدأ الشورى إدارة الناس لشؤونهم بأنفسهم وبدون أي تدخل من أي جهة كانت.
- مبدأ العدل إذا حكتهم بين الناس أن تحكموا بالعدل، كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين أو الأقربين.
- مبدأ الأخوة ((إنما المؤمنون أخوة».
- تحقيق الرقي الحضاري القائم على العدل والدولة التي تقوم على الظلم لها أن تأمل الانحطاط السريع فالنهاية فالموت ويقَر الفكر الإسلامي مبدأ الترابط بين العدل والمسئولية يقول الفارابي: ((إن أي سلطة تفتقر إلى الحكم، والتعقل والمسئولية هي سلطة تؤول في نهاية الأمر إلى الخراب والدمار».

- ومبدأ الشورى يعني في الفكر الإسلامي تبادل الرأي والتفكير الجمعي المسئول في معالجة المشاكل في الحياة السياسية ويمثل مبدأ الشورى من الوجهة السياسية، طلب نصح ومشورة أهل الرأي والحل والعقد، يقول ابن تيمية: ((إن الرسول لم يكن يكتفي بتطبيق مبدأ الشورى في جميع قراراته فحسب وإنما أكد عليها كمبدأ أساسي من مبادئ نظرية الحكم.

- ويضع مفهوم الفكر الإسلامي للسياسة: أهمية كبيرة لسعادة المجتمع وتقوم نظرية الدولة فيه حول توفير الأمن والاستقرار والسعادة للأمة مع خاصية إعطاء الحرية للأفراد للكشف عن آرائهم.

- والفكر الإسلامي مترابط ترابطاً عضوياً مع جوانب الفكر الإسلامي بحسبانه جزء من كيان مترابط الأجزاء، وهو وأن تميز إلا أنه غير منفصل عن روافده الفكر الإسلامي كالتاريخ والاجتماع والقانون، وقد قدم الفكر الإسلامي السياسي إلى الفكر الإنساني خمسة مبادئ هامة:-

1- العدالة الاجتماعية.
2- المساواة أمام القانون.
3- تكافؤ الفرص السياسية.
4- تكافؤ الفرص الاقتصادية.
5- مبدأ الأغلبية.

كما قدم أعلام الفكر الإسلامي عديداً من النظريات الموسعة منها التنازل عن الحقوق للفارابي الذي سبق به روسو ولوك، ونظرية العمران في منشأ الدولة لابن خلدون، ونظرية القوة لابن ماجه، ونظرية السيادة للفارابي، ونظرية التطور للغزالي.

- أعلن القرآن الكريم حرية الفكر فأطلق العقل الإنساني من عقاله، ودعا إلى نبذ كل ما لا يقبله العقل، حيث لا يؤمن الإنسان بشيء إلا بعد تفكير واقتناع عقلي، وقد استثار القرآن تفكير الناس وأيقظ عقولهم ودعاهم إلى التفكير في خلق أنفسهم وفي مخلوقاته الله وفي خلق السموات والأرض، كما عاب القرآن على الناس أن يعطلوا تفكيرهم أو يقلدوا غيرهم أو يتمسكوا بالعادات والتقاليد دون تفكير فيما يقبلون أو يتركون.

- وأولى ثمرات الحرية في الاعتقاد والفكر عند علماء المسلمين هو «الاجتهاد في فهم نصوص القرآن والسنة الصحيحة واستنباط الأحكام الشرعية من الأصول، وقد كانت دعوة القرآن للباحثين أن يستعملوا دون الاعتماد على التقليد وأن يرجعوا إلى المصادر الأصلية وقد أباحت هذه الحرية الفكرية الجدل والنقاش والخلاف وذلك حتى يحقق العقل الإنساني رسالته ويتكشف الحق ومن هناك كانت الحرية الفكرية جزءاً أساسياً من مقومات الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية فالفرد حر في أن يفكر لنفسه دون مسيطر أو رقيب أو في أن يفهم ما تؤهله له مواهبه وقدراته العقلية وليست هناك دائرة مقفلة من دوائر العمل، والباحث في أي ميدان حر يجهر بما يصل إليه اجتهاده ومن هنا أتسع صور الدراسات الإسلامية للمحافظين والمجددين وسع أهل النقل والعقل وأهل السنة وغيرهم، وأهل الشريعة وأهل الحقيقة، وأنتفع بثمار الفلسفة المجردة والعقل التجريبي، ولم يحدث أن وقفت نصوص ما حائلاً دون تقدم العلوم والمعارف وليس في الإسلام قضية أو معركة بين الدين والعلم تستعصي على التفاهم والمصالحة والتناسق.
- يجب أن نفرق بين مفهوم الفكر الإسلامي والسياسة وبين التطبيق بالنظرية السياسية الإسلامية متكاملة من حيث واقعيتها وأخلاقيتها معاً حيث أنها نظرية تتسم بنظرة استقلالية تختلف عن مفهوم الديمقراطية من ناحية وتلتقي معها في نواحي أخرى تلتقي مع الديمقراطية في كون كليهما يضع السيادة بين الأمة، ويؤكد على مبدأ المساواة أمام القانون وتكافؤ الفرص السياسية والاقتصادية لجميع أفراد المجتمع، ولكنها تختلف معها من حيث أن النظرية الإسلامية تؤكد اشتراط وحدة العقيدة أكثر مما تؤكد وحدة الإقليم ومن حيث أنها تجمع وتوحد بين ما هو مادي وروحي فهي تستند أساساً على القواعد الأخلاقية، حيث أن هناك مقياس أخلاقي لكل عمل سياسي ومن حيث السيادة في مفهوم الفكر السياسي الإسلامي مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتعاليم الشريعة الإسلامية، فهي أقرب إلى الديمقراطية ولكنها ليست هي كما أنها ليست دكتاتورية وهي في نهاية المطاف بعيدة عن سياسة التطرف والإكراه والتسلط.
- قدم الفكر السياسي الإسلامي نظرية (الكفاية) التي تقوم على أساس السماح

للذين تجتمع فيهم خصائص الدراسة والحكمة في الحياة السياسية والمسئولية والإخلاص، وغيرها بالإنابة عن الأمة كما فصل الفكر الإسلامي بين السلطات قبل أن ينتبه له الغرب بزمن طويل.

ويتميز الفكر السياسي الإسلامي بمبدأين أساسين هما :-

- أن المجتمع ضروري لدوام حياة الأفراد.
- إن المجتمع لا يمكن أن يستقيم وينتظم من دون وجود سلطة تمسك بزمام الأمور وتلقى عليها المسئولية لتحقيق التقدم والاستقرار والأمن ((أي الدولة) حتى أن المفكر الإسلامي ابن رشد: يرى أن الدولة قوة منظمة لحياة الإنسان في المجتمع، والدولة في الفكر الإسلامي تقوم على القانون الإسلامي ((الشريعة) على اعتبار أن القوانين المنظمة للمجتمع لا يمكن أن تكون فاعلة إلا إذا اكتسبت صفة التطبيق الفعلي.

حيث أقر الفكر الإسلامي أهم مبدأ وهو مراقبة الدولة لسلوك الأفراد وذلك لتحقيق استقرار وسعادة الأمة ووحدتها جمعاء وتحملت مسئولية الحفاظ على التعاليم والأهداف السامية.

- يعتبر الفكر الإسلامي القرآن الكريم وهو المصدر الرئيسي للشريعة الإسلامية ((العدالة)) من أهم الشروط الواجب توفرها في الحكم كما يقر مبدأ أن السعادة تظل ملازمة الأمة ما بقيت تحكم بالحق والعدل حيث أن مفهوم العدالة في الفكر الإسلامي يعني كل جوانب الحياة اجتماعية واقتصادية وسياسية وقانونية، وتأكيداً على ذلك يقول مؤرخنا ابن خلدون: ((أن الدولة التي تقوم على العدل لها أن تأمل في البقاء)).

كما يعتبر مفكرنا الإسلامي الفارابي هو أول من أوجد نظرية العقد السياسي الاجتماعي في نشأة الدولة حيث أن الخطوات التي أكد عليها هي نفس الخطوات التي أكد عليها المفكرون المحدثون بعد ما يقارب ألف سنة من وفاته وهو صاحب ((عقد التنازل عن الحقوق)) وهي نظرية تكوين الدولة.

وكذلك مفكرنا الإسلامي أبو حامد الغزالي صاحب نظرية التطور التي صاغها في

كتابه الشهير ((إحياء علوم الدين)) حيث يقول: ((إن الإنسان قد خلق بطريقة بحيث يظل فيها بحاجة إلى تعاون الآخرين، وأن من طبيعة الأشياء أن يكون التعاون قائماً بين عدد كبير من الأفراد الذين لابد وأن يختص كل منهم بحرفة أو صناعة ما، وأن هذا التعاون بين الجماعات لابد أن يؤدي إلى التطور وإلى مقام الفنون والصناعات الجديدة)).

كما تعتبر دراسة الماوردي وتحليلاته في دور المسئولين والعلاقة بين الراعي والرعية والحاكم والمحكوم من الدراسات الهامة الدقيقة في توضيح معنى المسئولية في الحكم وقد تناول بالتفصيل والشمول موضوع المسئولية في الحكم وهو الذي وضع النظرية السنية المعتمدة في الخلافة جملة وتفصيلاً.

وابن جماعة أحد المفكرين الإسلاميين قد أورد في كتابه ((تحرير الأحكام)) إن الدولة كانت قد ظهرت في البداية نتيجة لاستخدام القوة ويسمى ابن جماعة نظريته في نشأة الدولة ((نظرية القوة)) حيث يقول أن الدولة قد ظهرت عندما استطاع فرد ذو سلطان من إخضاع الناس من حوله بالقوة والسيطرة عليهم.

وقد ظلت نظرية مفكرنا الإسلامي ابن جماعة ((1241-1321م)) قائمة إلى أن ظهر ابن خلدون ((1332-1406م)) الذي أقام مفهوم الدولة على أسس واضحة اجتماعية وسياسية وبدرجة أكثر عمقاً واقتناعاً.

حيث أن ابن خلدون يربط بين منشأ الدولة والمجتمع ويرى ابن خلدون أن حاجة الفرد إلى المجتمع ليست طبيعية فحسب بل هلي ضرورية أيضاً وتتمثل هذه القوة الضابطة بظهور شخصية لها من القوة الخارقة والشجاعة والحكمة ما يؤهلها أن تسمك الأمور بيد حازمة.

كذلك يرى ابن رشد أن التنظيم في الحياة السياسية بالأخص أمر ضروري وكما أن المجتمع ضروري لدوام سير الحياة بالمجتمع فإن الدولة كذلك ضرورية لدوام انتظام المجتمع والمحافظة على كيانه.

وخلاصة القول أن مفهوم الفكر السياسي الإسلامي يمكن تلخصيه على النحو التالي:-

الشريعة الإسلامية على بساطتها العريقة قابلة لأعظم درجة من التطور حسبما يقتضيه تقدم الحضارة المادية وجعلت الدولة دستوراً مرناً ومبنياً على تقدير عادل

لحقوق الإنسان وواجباته، المساواة بين الناس أمام القانون وشرعت مبادئ الحكم الذاتي، وفرضت رقابة على سلطان الحاكم إذ جعلت السلطة التنفيذية خاضعة لحكم الشريعة، وقد قامت الشريعة الإسلامية على قواعد العدالة والإنصاف وتتسم بالبساطة والدقة لا تكلف المرء أن يطيع أمراً يتعذر عليه أو لا يستطيع إدراكه ولا تعترف بامتيازات خاصة ولا بنظام الطبقات ويترتب على ذلك نتيجتان عظيمتان هما: تحرير الأرض من الأعباء التي فرضتها القوانين المتبررة، وضمان المساواة التامة بين الأفراد في الحقوق، وقد جمع المبدأين اللذين كانا دعامة السلوك الإنساني في العصور المختلفة وهما:-

1- الشعور بكرامة الإنسان التي تعتز بها الفلسفات القديمة.

2- عدم عصمة الإنسان ذلك أن إيمان المسلم بأن الإنسان سوف يجزى بعمله فقط يحدوه إلى إنكار الذات والإحساس إلى الخلق، كما أن إيمانه بالعناية الإلهية وبرحمة الله ومحبته وقدرته يحمله على الخشوع أمام الله وعلى ممارسة الفضائل، في هذا يجمع الإسلام بين المثالية الرفيعة والواقعية التي تتفق مع العقل ولا تتجاهل الطبيعة البشرية ويستهدف السمو بالإنسانية إلى ذروة الكمال، كما أنه لا يوجد حكم ثيوقراطي في الفكر الإسلامي يماثل حكم الكنيسة عند الغرب المسيحي فالإسلام لا يوجد فيه ما يمثل الكنسية المنظمة كما أن تصور الأسرار المقدسة كالعشاء الرباني والتعبد غريب تماماً عن تعاليم القرآن وفي مجتمع كمجتمع الإسلام الذي يحق لكل شخص بالغ فيه أن يقوم بأي عمل ديني حيث لا يوجد مكان محدد للعبادة، ولا حاجة إلى كهنة أو أكليروس والإسلام لا يقر الثيقراطية الإلهية التي تقوم فيها طبقة من السدنة مخصوصة يشرعون للناس قانوناً من عند أنفسهم.

- كما يختلف مفهوم الحرية في الفكر الإسلامي عنه في الفكر الغربي حيث أن مفهوم الحرية يعني في اللغة اللاتينية هي حرية الحر، لا حرية العبد أو الرقيق أي الحرية المدنية، أو حرية المواطن داخل الدولة، أما الفكر الإسلامي فالمعنى الأساسي للحرية هو الحرية العاملة الشاملة للإنسانية جمعاء، والحرية في الإسلام هي حرية الضمير وحركة الفكر معاً كلاهما يكمل الآخر وحرية الخطأ مكفولة في الإسلام ويثاب الإنسان عليها وقد استطاع العقل الإسلامي الحر أن ينطلق إلى آفاق لم يصل إليها العقل الغربي إلا بعد قرون طويلة.

● ويخالف الفكر الغربي الفكر الإسلامي ويعارضه في قضيتين أساسيتين من أدق قواعد السياسة الخير والحق ويدخل بدلاً منهما النفع والقوة، فقد جعل بنتام وستيورات (مبدأ النفع) بدلاً من مبدأ الخير وكان هذا الاتجاه طبيعياً مع الفكر الغربي أساساً ومع مفهوم الرومان ((روما سادة وما حولها عبيد)).

وقد استشرى هذا المفهوم في ظل انطلاقه حركة الاستعمار والسيطرة على الموانئ والبحار.

وأتخذ سبنسر من نظرية تنازع البقاء والانتخاب الطبيعي وبقاء الأنسب مصدراً لفلسفة خلقية وسياسية أحلت القوة محل الحق والمفهوم أن لمبادئ القوة والمنفعة طبيعة أنانية تؤيد الفردية والمعروف أن الغرب قد صار في طريق فردية أرسطو حتى جاءت الماركسية فسارت في طريق جماعية أفلاطون.

أما الإسلام فقد لائم بين الفردية والجماعية على نحو أقرب إلى التكامل والوسطية والتوازن بينها ((فالإنسان يفكر فرداً ويعمل مجتمعاً، أن له حقه ونصيبه ولكن مع هذا هو جزء من المجتمع لا تتصادم فرديته مع مجتمعه)).

وعلى العموم فإن مفهوم الفكر الإسلامي تختلف كل الاختلاف مع مفهومها في الفكر الغربي بالرغم من وجود بعض الجوانب التي تتشابه ظاهراً فيما بينها حيث أن أبرز وجوه الخلاف هي:

1- الترابط العضوي بين السياسة والمقومات الأخرى كالأخلاق والدين والاقتصاد والقانون والتربية وهي تشكل في مجموعها كياناً عضوياً كاملاً مترابط الأجزاء لا ينفصل.

2- لم يضع الفكر الإسلامي حداً فاصلاً بين السياسة والأخلاق، فالالتزام الخلقي أساس مهماً في مفهوم السياسة الإسلامية، وتأكيداً لهذا المبدأ حيث يقول ابن تيمية: (إن أعمال وسلوك الإنسان خاضعة لمقياس خلقي للتمييز بين الأعمال السياسية القائمة على الخير والنفع والأخرى القائمة على الشر والضرر.

3- كذلك مبدأ الترابط بين الفرد والمجتمع حيث يقوم مفهوم السياسة في الإسلام على أنه حاجة الفرد إلى المجتمع حاجة طبيعية وضرورية.

4- يضاف إلى ذلك مبدأ العدالة بمفهومه الواسع هو أحد الشروط الأساسية بمفهومه الإسلامي في جميع الجوانب والتي تضم كل جوانب الحياة العدالة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية القانونية.

5- يقرر الفكر الإسلامي مبدأ حق المساواة في الإنسانية وليس حق المساواة في الدولة وحدها ((الناس كلهم لآدم)).

6- حرية المعتقد الديني وحرية حماية المعتقدات الدينية من أهل الديانات في ديار الإسلام.

7- يتميز الفكر الإسلامي السياسي بطابع المرونة والاجتهاد والتكيف مع مختلف العصور والبيئات وفق قيمه الأساسية العليا.[1]

لذلك فهو يركز على تربية الفرد اجتماعياً من حيث علاقته بالناس من هم فوقه ومن هم دونه من الحاكمين والمحكومين، وفوق ذلك كله وقبل ذلك كله تربيته من ناحية علاقته بربه وتلك الواجبات الإلهية التي تعمل على تكوينه وتساعد على تربيته حتى يصبح الإنسان الكامل في حدود إنسانية محترمة.

فالمنهج الإسلامي يقوم على الاعتراف بكل الناس بكل الأجناس لا فضل عنده ولا مفضول إلا بالعمل وفي حدود الطاقة البشرية، أليس هذا دليلاً قاطعاً على أن الدين يهدف إلى احترام الإنسانية كلها، لأن رسالته للبشر كافة وتنبع من أنه دين عالج كل القضايا والمشكلات البشرية التي تقف أمام رقي الجنس البشري لأن الإسلام يقوم على فكرتين أساسيتين **الأولى** فكرة وحدة الإنسانية في الجنسين والطبيعة والنشأة **والثانية** فكرة وحدة الأديان جميعاً في الدين الإسلامي العالمي الخالد في مستقبل البشرية جمعاء.

أما فكرة وحدة الإنسانية جنساً وطبيعة ونشأة حيث أنها تقوم على الأسس التي قام عليها الإسلام نظام حكمه في حدود فكرته الكلية وهي أنه نظر إلى وحدة الروح والجسد في الفرد وإلى وحدة الماديات والمعنويات في الحياة وإلى وحدة الهدف بين الفرد والجماعة وإلى وحدة المصلحة المشتركة بين الجماعات المختلفة في الشعب الواحد، ووحدة الغاية بين الشعوب الإنسانية على اختلاف المصالح القريبة المحددة.

1 - أنور الجندي، القيم الأساسية للفكر الإسلامي، مطبعة الرسالة، بدون تاريخ، ص 251-261.

هي القاعدة التي أقام عليها الإسلام نظام حكمه بناء على مفهومه الكلي للوحدة الإنسانية.

وأما فكرة أن الإسلام هو الدين العالمي الخالد في مستقبل البشرية فإن الإسلام قد استمدها من أن الرسول الكريم عليه أفضل الصلاة والسلام أرسل للبشرية جمعاء وأنه الدين الوحيد الذي كفل للبشرية سعادتها ورخاءها في الدارين الدنيا والآخرة.

ومن أهم المبادئ التي يقوم عليها أي نظام سياسي إسلامي هو كفالة حقوق الإنسان وحمايتها من كل من يحاول المساس بها وذلك من خلال النظم والقوانين والآداب الأخلاقية العامة التي تحترم حقوق الإنسان حيث حدد الإسلام نوعان من حقوق الإنسان يجب أن يتمتع بها وتتم صيانتها.

النوع الأول: الحرية الشخصية للإنسان الفرد.

النوع الثاني: حق المساواة بين الأفراد في كافة حقوقهم المدنية والسياسية.

أما الحرية الشخصية فإن المقصود بها أن يكون لدى الشخص في ظل الحكم الإسلامي قدرة على التصرف في شئون نفسه وفي كل ما يتعلق بذاته في الوقت الذي يأمن فيه من الاعتداء عليه أو على ماله وعرضه أو أهله أو على سكنه أو أي حق شخصي من حقوقه المشروعة شريطة إلا تكون حريته على حساب حرية الآخرين، وبناء على ذلك نجد أن الحرية الشخصية في الإسلام لا تتحقق إلا بتحقق عدد الحريات الأساسية منها:

- حرية الذات.
- حرية العقيدة.
- حرية الرأي والتعبير.
- حرية الملك.
- حرية المأوى.
- حرية التعليم.

فهذه الأنواع من الحريات الأساسية يحافظ عليها الإسلام ويحرص على صيانتها، فالإسلام قرر هذه الحرية وأمن الفرد على ذاته من أي اعتداء حيث حد حدوداً بأوامره ونواهيه وشرع عدة عقوبات عندما يتم تجاوز هذه الحدود أو التطاول عليها وبعض هذه

العقوبات مقدر والآخر منه يتم تقديره وفق الظروف، فليس هناك من الجرائم الكبرى في الإسلام إلا الجرائم التي فيها تعدأ واضحاً وصارخاً على حقوق الله وحدوده التي شرعها للإنسان.

ثم أقر الإسلام حرية العقيدة حيث ترك لكل إنسان الحرية الكاملة في تكوين عقيدته وذلك بناء على ما يصل إليه تفكيره ونظرته إلى الكون والحياة المبني على البحث والنظر والتفكير والتدبر والتعقل.

فالله سبحانه وتعالى يشير في معظم آياته إلى النظر والتفكير والتدبر في ملكوت السموات والأرض ليهتدوا إلى الإيمان الصحيح والعقيدة الصادقة، حيث أن أساس العقيدة في الإسلام هو البحث والنظر والتفكير في ملكوت الله وآياته بدلاً من التقليد والمحاكاة أو القهر أو الإكراه وهذا الأساس يتماشى تماماً مع حرية العقيدة ويحترمها ويؤيد حرية العقيدة تمام التأييد.

كذلك يحترم الإسلام أهل الديانات الأخرى ويعطيهم الحق في أن يمارسوا شعائرهم الدينية، حيث قال صلى عليه وسلم في شأن أهل الذمة من الديانات الأخرى ((لهم ما لنا وعليهم ما علينا)) وتأمين أنفسهم وأموالهم وحرية إقامة شعائرهم وبكل حرية، كما أقر الإسلام حرية الرأي والتعبير وكفله لجميع الأفراد سواء في أمور دينهم أو دنياهم.

كما وضح الإسلام أسس الكسب الحلال وكفلها وذلك باحترامه للملكية الخاصة والحرية فيها بالتصرف كما نهى الإسلام عن التعدي عن أموال الغير وبدون حق كما حدد عقوبات صارمة للسارق أو المختلس سواء من الأموال الخاصة أو العامة وذلك ضمان لحرية الملكية وصيانة الأموال كما نهى الإسلام عن الغبن في المبادلات وذلك لتحقيق رضا التبادل.

كما أقر الإسلام احترام مأوى الإنسان أو سكنه واحترام حرمة البيوت وساكنيها، حيث قرر الإسلام حرية المسكن وآداب دخوله والاستئذان من أهله احتراماً لحرية المأوى والمسكن.

وأهم ما أكد عليه الإسلام هو حق التعلم حيث جعله فريضة على كل مسلم ومسلمة حيث جعل كل علم يوصل إلى مصلحة أو يحققها سواء إن كانت دينية أو دنيوية مطلوباً ومرغوباً فيه وجعله حقاً مشاعاً بين أفراد المجتمع ذكورهم وإناثهم.

كما أقر الإسلام بشكل عام بين أفراد المجتمع المساواة في كافة الحقوق المدنية والسياسية لأن الإسلام لا يفرق بين إنسان وآخر في الخضوع لسلطان قانونه وليس فيه إنسان فوق القانون مهما علته منزلته فكل أفراد المجتمع متساوون في أحوالهم المدنية والجنائية لا يماز واحد بحكم خاص دون غيره ولا يطرق محاكمة خاصة بل الجميع أمام القانون سواسية.[1]

1 - أ. محمود، علي عبد الحليم، الدعوة الإسلامية، ط، 1969، ص 275-296.

المبحث الثاني:-

حقوق الإنسان الاقتصادية في الإسلام

إن مفهوم الاقتصاد في الفكر الإسلامي مختلف عن غيره من وجهت النظر التي سادت المجتمعات الإنسانية السابقة واللاحقة له، فقد سادت المجتمعات البشرية نظرتان تصارعت حولها المجتمعات الإنسانية وذلك من خلال التحيز لإحداهما دون الأخرى إلا أن الفكر الإسلامي استطاع أن يجمع بين النظريتين في توازن وأن يأخذ بخير ما فيهما وأن يرد ويصوب ما هو ضعف أو تطرف حيث حقق مفهوم أوسع وأشمل وهو مفهوم الوسطية والتكامل بين الفردية والجماعية وقد قضى على عيوب النظم المختلفة بما يحقق تقارب المجتمع، لا رأسمالية ولا شيوعية وذلك بغرض التقائه في وسطية لا تتميز بفقرها الشديد ولا غناها الفاحش وذلك من خلال تركيزه على مفهوم التوازن بين الروح والمادة في كيانه الاقتصادي حيث أتخذ عدة أسس هامة لتوزيع الثروة وتداولها بين أفراد المجتمع ومنها نظام الزكاة ونظام الميراث وذلك لتأمين قوت أفراد المجتمع وإعطاء أفراده فرصة الأمن والاندفاع في العمل دون خشية الفقر أو الطوارئ ووضع خزانة مشتركة ضد الكوارث والطوارئ والفقر، وكذلك نظام الوراثة الذي يحقق قدراً كبيراً من إعادة توزيع الثروة بين أفراد المجتمع وعدم تجمعها في يد واحدة أو عودتها للخزانة العامة في حالة عدم وجود الوريث الشرعي لها، وأهم مبدأ تميز به الفكر الاقتصادي في الإسلام هو ربط الاقتصاد بالأخلاق من حيث سلامة الحركة وحل الخلافات التجارية والوفاء بالعقود وإزالة أنواع الغش والبعد عن الظلم والتبذير واستثمار الأموال في الوجه المشروعة وبدون اعتداء على مصلحة المجتمع وثرواته، وإقرار حق الملكية الفردية وضرورة توظيفها في خدمة المجتمع سواء منها المتعلق بوسائل الإنتاج أو الخدمات.

وتأكيد مبدأ الكسب الشريف والمشروع لجميع أعضاء المجتمع ومنع الاستغلال والاحتكار الاقتصادي حيث أن كل ثروة فردية تم كسبها بطريقة شرعية ينبغي أن يستفيد منها المجتمع في الوقت الذي يضمن فيه الإسلام للإنسان حرية تدبير أمور عيشه فالمال في الإسلام يؤدي وظيفة اجتماعية غير فردية ولا يقصد لذاته وإنما لأداء خدمات اجتماعية يمثل مفهوم الاقتصاد في الفكر الإسلامي أرقى مفاهيم التقدم والحركة والتطور حيث أنه حض على العمل وتحصيل المال وبناء الثروة حيث اشترط في تحصيله وسائل الكسب

الطبيعية وأقر الطرق المشروعة في الحصول على المال وركز على أن ملكية المال متصلة بالشخصية الإنسانية وأنها ركن من أركان الحرية الفردية حيث أن الواجب من الناحية الشرعية يقضي بتدبير وسائل الحياة الكريمة للفرد من غذاء وكساء ومسكن[1] إذن المشكلة الاقتصادية تحتل من النظام الاجتماعي والذي الإنسان موضوعه مكان الصدارة لأنها المسألة الخطيرة والتي تشغل أذهان الشعوب والمجتمعات.

لقد حملت حضارة الغرب المادية حالة من اضطراب العلاقات الدولية في إحدى يديها بينما حملت باليد الأخرى حالة الصراع والحرب بين طبقات الشعب الواحد لذلك فإن النظام الاجتماعي عموماً والاقتصادي بصفة خاصة لدول الغرب قد انتهى إلى طريق نقيض بسبب عجزه عن سد حاجات الأوضاع الجديدة.

فالنظام الاقتصادي الإسلامي هو وحده الذي يوفق بين رأس المال والعمل وهو وحده الذي يقدم الإصلاح المنشود، فيسود السلام الحقيقي للعالم قاطبة، حيث أنه لدى الإسلام من الكفاية ما يجعله يتشدد في تحقيق فكرة المساواة والعدالة الاقتصادية وذلك من خلال فرض الزكاة التي تدفع إلى بيت المال، ويمنع المضاربة والديون الربوية.

فالإسلام بمثابة خالق للسلام بين النظم الاجتماعية المختلفة المتنازعة في دول الغرب فنظامه الاجتماعي يتميز بخصائص لا نجدها تنسيه القيمة العالية للحياة وحقوق الإنسان ومما لاشك فيه أن مسألة القوة السياسية المتفرغة من مشكلة توزيع الثروات من أكبر المشكلات التي تواجه البشرية فالنظام الرأسمالي الذي يعتبر حجر الزاوية في حضارة الغرب المادية أدى إلى تركيز الثروة في أيدي قلة مما أدى إلى زيادة فقر الجموع من الشعب وأصبحت بذلك القوة السياسية تسير في ركاب مالكي الثروة بالمجتمع الذين كونوا النخبة السياسية وأصبحوا يقررون الحرب أو السلام بمجتمعاتهم وذلك انطلاقاً من أوامر ونواهي رأس المال مما دفع معظم شعوب الأرض إلى هاوية العبودية والاحتكار وسحق الطبقات الفقيرة بالمجتمع وأصبح السلب والنهب المنظم مشروعاً لديهم والإسلام له الفضل الأكبر في حل المشاكل الاقتصادية ونشر المشاعر الجميلة النبيلة تجاه البشر أفراداً وجماعات وبناء جسور الثقة بينهم عن طريق التعاون والتكافل وبناء الأخلاق الفاضلة التي عليها وحدها يمكن أن تقام أسس مدينة خالدة للجنس البشري كافة.

---

1 - المرجع السابق، ص 300-306.

المبحث الثالث:-

حقوق الإنسان الاجتماعية في الإسلام

قصد بالحقوق الاجتماعية للإنسان في المفهوم الإسلامي هو حق الإنسان في أن يزاول العمل الذي يتناسب مع قدراته الفكرية والجسمية وبأجرة مناسبة للجهد الذي يبذله سواء لحسابه الخاص أو بالشراكة مع الآخرين، كما يقصد بها حق الإنسان في أن يعيش في مستوى لائق بإنسانيته مع توفير الرعاية الصحية والاجتماعية له وحقه في أن يرفه عن نفسه أثناء راحته بعد عناء العمل حتى يتمكن من العيش سعيداً هو وأسرته.

وأهم الحقوق الاجتماعية له حق العمل والذي أقره الإسلام ورغب فيه وشجع عليه وطالب المجتمع بتوفيره للفرد وبأجر مناسب لما يبذله من عرق وجهد، حيث أن قرآننا الكريم حث على العمل ورغب الناس إلى الانتشار في الأرض ابتغاءً لفضله كما حث رسولنا محمد ﷺ على العمل وأن يعطي الأجير حقه قبل أن يجف عرقه، فالإسلام أقر العمل وشجع عليه واعتبره حقاً مشروعاً وأساسياً للفرد والمجتمع ومقابل ذلك لابد للدولة الإسلامية من إعداد الأفراد للعمل إعداداً علمياً وفنياً لتأهيلهم لعمل شريف يقتاتون منه، كما أكدت تعاليم الإسلام في المقابل واجبات على الأفراد وذلك بإتقان العمل الموكل إليهم وإخلاصهم فيه وبذل الجهد واستفراغ وسعهم للإبداع فيه للرفع من مستوى الجودة والإتقان وأقر الإسلام التكافل الاجتماعي بين أبناء المجتمع الإسلامي الواحد وذلك عن طريق فرض الزكاة والميراث والصدقات حتى يؤمن المجتمع للفرد الغذاء والكساء والمأوى.

أما ما يخص الرعاية الصحية فقد أمر الإسلام الإنسان بالنظافة وجعلها فرضاً وواجباً قبل كل صلاة كما ألزم المجتمع بتشييد المستشفيات وضرورة تزويدها بأحدث المعدات الطبية، كما أكد الإسلام على الاهتمام بالأمومة والطفولة وأعطى للأسرة مكانة كبيرة ومسئولية خطيرة واعتبرها هي النواة الأولى للمجتمع الإنساني وأكد على احترام المرأة وحقها في الرعاية والعناية والاهتمام.[1]

فالإنسان في الإسلام هو أعظم الأحياء فوق وجه الأرض وهو سيد الكون تحت حكم الله على أساس من الحب والتكافل والإخاء ليكون الفرد لبنة صالحة في المجتمع لذلك فهو موضع الإعداد السليم الكريم ليكون نموذجاً حياً رجلاً كان أو امرأة لتكون أول وحدة من وحدات المجتمع هي وحدة الأسرة، فبناء الإنسان هو الهدف الكبير وأساس هذا البناء الذي

---

1 - الحاج ساسي سالم، المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان، منشورات الجامعة المفتوحة، ط 1995، ص 169-199.

يقوم على أساس أن يصبح الإنسان شخصية سليمة ويكون في نفس الوقت لبنة صالحة في بناء المجتمع لخلق توازن بين الفرد والجماعة فالمجتمع في خدمة الفرد والفرد في خدمة المجتمع وكلاهما يكمل الآخر حيث وازن الإسلام موازنة سوية بين الفرد والجماعة إذ أكد مبدأ التكافل الاجتماعي على أساس الأخوة الإسلامية وهو طراز فذ من التعاطف الإنساني الراقي حيث جب العنصرية وقضى على التفرقة الطبيعية وحرر العقيدة من التعصب المقيت وكفل للمرأة حقوقها الاجتماعية والاقتصادية وعالج سوء توزيع الثروة معالجة عادلة تحول دون تكديسها بيد فرد أو مجوعة أفراد قلائل.

ولقد أقر الإسلام مجوعة من الحقوق يجب التمتع بها وهي حق الحياة وحق الحرية وحق العلم وحق الكرامة وحق التملك ثم نظر الإسلام إلى الذين تحول ظروف الحياة دون تمتعهم بهذه الحقوق وأكد على مسئولية المجتمع بضرورة تحقيقها لهم وبذلك تأكد مبدأ التكافل الاجتماعي والذي يضم الفقراء والمساكين والمرضى والمكفوفين والمقعدين والشيوخ والمشردين واللقطاء واليتامى والأسرى، وقد نظم لذلك قواعد وأسس لمساعدتهم والتعامل معهم وفق هذا المبدأ استناداً إلى شريعة التكافل الاجتماعي وهو القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة حيث لعب النظام الاجتماعي في الإسلام دوراً هاماً في تنظيم العلاقات بين أفراد المجتمع فبدأ بتدعيم الأسس التي تقوم عليها الحياة الكريمة ابتدأ بالفرد ثم الأسرة فالمجتمع.

وجاء الإسلام ولعب نظامه الاجتماعي دوراً هاماً في تنظيم العلاقات الاجتماعية فبدأ بتدعيم الأسس التي تقوم عليها الحياة الكريمة على اعتبار أن المرأة مخلوق حر له حق الاحتفاظ بما يملك أو بيعه وقت ما شاء وبهذا الحق أصبحت المرأة في الإسلام متساوية في الحقوق مع الرجل ولم تعد كما كانت قبل الإسلام ملكاً له بل أصبحت آليفة وشريكة ونداً له، لها ماله وعليها ما عليه من الحقوق والواجبات وهكذا رفع الإسلام من مكانة المرأة برفع القيود عنها لأنها نصف المجتمع البشري فأعطها الإسلام حق الكسب والعمل والتعليم، فكل فرد في الإسلام مطالب منه أن يحسن عمله الخاص لأن ثمرة العمل الخاص ملك للمجتمع وعائدة عليه، وكل فرد مكلف أن يراعي مصلحة الجماعة وكأنه حارس لها يأمر بالمعروف وينهي عن المنكر كما دعا الإسلام إلى الرحمة والإيثار والتضحية والعفو والتسامح بين أفراد المجتمع.[1]

ونظراً للمكانة السامية التي يتمتع بها الإنسان في الإسلام ذهب بعض المفكرين الإسلاميين إلى أن الإسلام قد رفع من شأن حقوق الإنسان ليجعل منها ضرورات فطرية للإنسان من حيث هو إنسان وإسلامنا هو دين الفطرة التي فطرنا عليها الله فالمأكل والملبس والمسكن

1 - محمود، علي عبد الحليم، الدعوة الإسلامية، ط الأولى 1969، ص 246-274.

والأمن والحرية في الفكر والاعتقاد والتعبير والعلم والمشاركة في صياغة النظام العام للمجتمع والمراقبة والمحاسبة لأولياء الأمور.

والثورة لتغيير مواطن الضعف ونظم الأجور والغش والفساد كل هذه الأمور في نظر الإسلام ليست فقط حقوقاً للإنسان من حقه أن يطلبها ويسعى في سبيلها ويتمسك بالحصول عليها ويحرم صده عن طلبها وإنما هي ضرورات واجبة لهذا الإنسان وواجبات عليه أيضاً، أنها ليست مجرد حقوق من حق الفرد أو الجماعة أن يتنازل عنها أو عن بعضها وإنما هي في حقيقة الأمر ضرورات إنسانية فردية كانت أو جماعية ولا سبيل للحياة بدونها، بل إن الإسلام ليبلغ في تقديس هذه الضرورات الإنسانية الواجبة إلى الحد الذي يراها الأساس الذي يستحيل قيام الدين بدون توفرها ويستحيل أن يصلح أمر الدين إلا إذا صلح أمر الدنيا أي إلا إذا تمتع الإنسان بهذه الضرورات التي أوجبها الإسلام ويضيف القانون بذلك إلى أن افتقار الضرورات الإنسانية يحرم الإنسان من مناط التكليف وإمكاناته ومن هنا أتفق فقهاء الإسلام على أن صلاة الجائع والخائف لا تجوز لأنها لا تصح ولا يمكن أن تستكمل حقيقة الصلاة والجدير بالذكر في هذا الصدد أن خطاب الإسلام ودعوته لتحقيق العدل والمساواة والكرامة والحرية موجه للناس كافة يستظلهم شعور بالأخوة الإنسانية والنسب الواحد ذلك الشعور الذي يجعل الحقوق الإنسانية أو الضرورات النظرية أمر طبيعياً نظرياً وقدراً مشتركاً بين جميع أفراد السلالة البشرية يستند ذلك إلى وحدة الأصل والنشأة.

ومن هذه المكانة السامية التي أولاها الإسلام للإنسان نفهم من تلك الصرخة العظيمة التي أطلقها الفاروق عمر ((**متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً**))، وبعد مضي أربعة عشر قرناً استعاد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر يوم 1948/12/10مسيحي قول الفاروق عمر بن الخطاب حين نص صراحة وفي مادته الأولى على أنه: ((يولد جميع الناس أحراراً ومتساويين في الكرامة والحقوق)).[1]

تتميز نظرة الإسلام لحقوق الإنسان بالشمول تمتد إلى دينهم ودنياهم لمعالجة جميع الشؤون المتنوعة في حياة الإنسان أفراداً وجماعات حيث يؤكد الإسلام على ضرورة تمتع الإنسان بالحقوق الأساسية وفي طليعتها كل الحقوق التي يقررها الإسلام ومنها حق الحياة فلكل إنسان الحق في الحياة وحياة الإنسان مقدسة.

ويبنى علاقات أفراد المجتمع على قاعدة مبدأ المساواة ويعد الحق في الحرية والتمتع بها

1 - د. عمار، محمد، الإسلام وحقوق الإنسان، كتاب عالم المعرفة، الكويت، ص 14-15.

حقاً طبيعياً مقدساً لا يمكن الماس به أو التعدي عليه فالحرية حالة فطرية يولد عليها الإنسان وخاصية طبيعية لصيقة به وتمتد هذه الحرية إلى حرية الاعتقاد والفكر والتعبير.

ويؤكد علماء الفقه الإسلامي بأنه ليس ثمة كتاب سماوي مقدس هو أفضل وأوضح من القرآن الكريم بالآيات التي تحض على النظر والتفكير وتحكيم العقل، كما تشتمل الحقوق الأساسية التي نص عليها الإسلام حق العدالة لأن العدل في الإسلام فريضة ربانية واجبة وليست مجرد حق يجوز التفريط فيه أو التنازل عنه لأن حق العدالة تترتب عليه العديد من الضمانات لحقوق الأفراد وحرياتهم ومن ذلك حق الإنسان إذا ما قدم للعدالة له الحق في محاكمة عادلة ونزيهة وحقه في الحماية من جور السلطة وتعسفها معه، وحقه في عدم ممارسة التعذيب ضده وحماية خصوصياته وسمعته وعرضه وشرفه كما أنه له الحق في السفر والارتحال وبحرية مطلقة وله الحق في الهجرة والإقامة في أي موطن حل دون مضايقة أو إجبار من أحد.

كما أكد الإسلام مفهوم العدل الاجتماعي في المساواة في امتلاك الثروات والأموال حسب شرائعه السمحاء في الكسب والارتزاق لأن ميزان العدل الاجتماعي هو الضامن والعاصم للإنسان من درك الحاجة التي تفقد الإنسان مقومات حريته وتسلب منه مضمون الانتماء لمجتمعه ووطنه في المشاركة في بناء بلده وتسيير شؤون مجتمعه وذلك من طريق مبدأ الشورى، وهناك وثائق إسلامية تعد من أولى الوثائق العالمية والتي تكرس وإلى أبعد الحدود حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي ومنها على سبيل المثال ((الصحيفة)) والتي تعد أول دستور تضمن القواعد الأساسية لقيام الدولة في العام الأولى للهجرة كذلك ما ورد بخطبة الوداع عند سيد الكائنات محمد عليه أفضل الصلاة والسلام وما حوته من قيم إنسانية خالدة وما ورد بخطبة أبي بكر على أثر بيعته بعد وفاة النبي ﷺ.

ومن هذا النبع الإسلامي العظيم والذي يتدفق عدل وحياة وإخاء وحرية وسلام تواصلت جهود مفكرين الإسلاميين حتى يومنا هذا وعلى مختلف المشارب لتأكيد حقوق الإنسان في الإسلام فقد بادرت منظمة المؤتمر الإسلامي إلى إعداد إعلان لحقوق الإنسان يتضمن حقوق إنسانية أبدية لا تقبل حذفاً ولا تعديلاً ولا نسخاً ولا تعطيل فهي حقوق أزلية أنها حقوق شرعها الله الخالق سبحانه وتعالى لعباده فليس من حق البشر أن يعطلها أو يعتدي عليها ولا تسقط حصانتها فهي إلهية أبدية كما أرادها الله لعباده.[1]

1 - د. العلي، عبد الحليم حسن، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، دار الفكر العربي، 1974، ص 100-105.

المبحث الرابع:-

حق العدل والمساواة والحرية في الإسلام

استخدم مفهوم العدالة في تاريخ الحضارة الإسلامية من قبل المفكرين الإسلاميين كمرادف لمفهوم ((حقوق الإنسان)) بشكل شمولي وكوني يهم الناس كافة، فالعدل في الدين الإسلامي يرمي إلى منح الإنسان جميع حقوقه يتمتع بها دون أي نقص أو تحريف، لذلك فإن العدل في الإسلام يمثل أحد المبادئ العامة التي كانت أغلب الحكومات الإسلامية تراعيها، دون تفرقة بين أفراد المجتمع وطبقاتهم حيث يقول الله سبحانه وتعالى في كتابه العزيز: ((وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل)).[1]

لذلك تسعى العدالة في الشريعة الإسلامية إلى إسعاد الناس في الدنيا والآخرة، كالمحافظة على المعتقد والنفس والعقل والمال والذرية، مما يصون ويكرس الحقوق والحريات المادية والمعنوية في الإسلام، ويهدف مفهوم العدالة في شرعنا إلى المساواة بين الأغنياء والفقراء والضعفاء والأقوياء ورفض استبداد الحكام وإضفاء عدة أقنعة على الظلم والاستغلال لقد أسس مفهوم العدالة في الإسلام مفهومين آخرين وثيقي الصلة ببعضهما البعض وهما مفهوم ((المساواة)) ومفهوم ((الحرية)) إذ إنهما يشكلان دعامتين قويتين لحقوق الإنسان حيث يحمل مفهوم حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية عدة دلالات ورموز، نذكر منها على سبيل المثال لا الحصر - التزام شخص نحو آخر- الحقوق الشخصية بالنسبة لأفراد الأسرة الحقوق الاجتماعية.

تمثل حقوق الإنسان في الإسلام مجموعة من الضوابط والتكاليف التي يلتزم المسلم بأتباعها لتحقيق المصالح الخاصة أو العامة أو المشتركة والحقيقة أن السور القرآنية والأحاديث النبوية الشرعية تعج بما يتعلق بالحقوق والحريات بحقوق الإنسان[2] التي تتحدث عن أنواع خلف لنا ديننا الحنيف عدة نماذج في مجال تطبيق وممارسة حقوق الإنسان الحريات، كمثل عمر بن الخطاب الذي ساوى بين ((جبلة بن الأيهم)) ملك الشام وأحد الأعراب الذين ظلمهم هذا الملك، وكذلك موضوعه مع ابن عمر بن العاص أثناء سباقه مع أحد الأقباط المصريين، وكذلك عندما ساو بين الإمام على واحد اليهود عندما

---

1 - سورة النساء، الآية 58.

2 - ساسي، الحاج، مرجع سابق، ص 130.

اشتكاه اليهودي، حيث أوقف الخليفة عمر الإمام على جنباً إلى جنب مع اليهودي وناداه بأبي الحسن يركز الدين الإسـلامـي على الممارسة الفعلية للمساواة التي كانت تتجلى بأسمى معانيها عند توزيع الغنائم وتقسيم الأراضي في البلاد التي فتحها الإسلام ومساعدة ذوي القربى واليتامى والمساكين والمحتاجين وأبناء السبيل وإعطاء المحاربين حقوقهم يظهر التطبيق الفعلي أيضاً لمبدأ المساواة في نظام الزكاة، من حيث الشروط الواجبة على النقد والثمار والحيوانات والمزروعات وكيفية الإنفاق مما يبرز مبدأ التكافل الاجتماعي.

أما بالنسبة للحرية وهي صنو المساواة فقد قررها الإسلام منذ الوهلة الأولى لنزول القرآن الكريم عندما نادى بمبدأ التوحيد ونبذ عبادة الأوثان والأصنام، مجمل الناس أحرار متساويين ما داموا أصبحوا عبيداً لله دون سواه من الخلق فمنحهم تكافؤ الفرص للتسابق إلى عمل الخيرات وأمرهم بالسجود لله وحده لا شريك له، ومنحهم حرية التفكير والتأمل في مخلوقات الله في الكون والحياة، وقرر لهم المسئولية الفردية وكل نفس بما كسبت رهينة، وأمرهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولا مسئولية للفرد إلا مع حرية الاختيار، ولا اختيار دون إرادة حرة مسئولة.

وقرر الإسلام أن الأصل في الإنسان الحرية، وأن هذه الحرية تقف عندما تكون بداية لاستعباد بشر آخر، ولعل أعظم صيحة للحرية الشخصية تلك العبارة الشهيرة التي أطلقها ابن الخطاب منذ ما يزيد على ألف وأربعمائة سنة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان عندما خاطب عمرو بن العاص قائلاً: ((متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً)) وإذا كانت الحرية هي إتيان الإنسان ما يبتغيه شريطة عدم الإضرار بالآخرين، فإنها تكون في الإسلام محكومة بضوابط ومعايير لا يجوز للإنسان تجاوزها والتعدي على حرية الغير وبذلك يبدأ الظلم، لأن مناط الأحكام الشرعية وغايتها هي تحقيق مصالح الناس والعدل والمساواة بينهم، فإذا أعتدت حرية الإنسان على هذه المصالح المشروعة وغيبت العدل والمساواة في المجتمع فإنها بذلك يجب أن تقف عند هذه الحدود وإلا وقعت في المحظور.[1]

ذلك نقول لم يأت دين ما من الأديان بمبادئ تكرم الإنسان، وتحفظ آدميته وتعزز

1 - د. ساسي الحاج، المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان عبر الزمان والمكان، منشورات الجامعة المفتوحة، 1995، ص 123 وما بعدها.

كرامته، وتحمي حياته مثل ما أتى به الإسلام الذي اعتبر الإنسان خليفة الله في أرضه وسخر له البر والبحر بما يحتويان من موارد طبيعية، وأودع له عقلاً يتدبر به، ويتعرف به على خالقه، وعلى الأجمال فقد وضعه في أعلى مكانه وأسماها بين خلقه.

وجاء الإسلام بمبدأ المساواة بين البشر وأن الناس جميعاً سواسية أمام القانون لا يتميز أحد عن آخر ومقتضى ذلك القضاء على نظام الرق وإلغاء تبعية الإنسان للأرض كما كان الحال في العهد الإقطاعي، والقضاء على امتيازات الطبقات والمساواة أمام القضاء حيث لا يتميز إنسان عن إنسان آخر من حيث المثول أمام المحاكم والقضاء وتطبيق العقوبات دون تميز بين بني البشر.

وأن التقاضي مكفول للجميع بالدخول للقاضي والجلوس بين يديه والإقبال عليه والاستماع له وتطبيق حكمه وعدم التميز بين أبناء الشعب في الوظيفة العامة أو المناصب القيادية إذا توفرت الشروط القانونية اللازمة لذلك والمساواة في النظام التعليمي بأنه مكفول للجميع وجعله مجانياً حتى تتاح الفرصة للجميع على قدم المساواة.

الفَصْلُ الثَّالِثُ

حياة ابن خلدون وتطلعاته

- **المبحث الأول:**

حياة ابن خلدون

- **المبحث الثاني:**

عصر ابن خلدون

- **المبحث الثالث:**

الملامح الفكرية لحقوق الإنسان عند ابن خلدون

حياة ابن خلدون وتطلعاته

المبحث الأول:-

حياة ابن خلدون

إن دراسة حياة مفكرنا ابن خلدون ونشأته وعوامل تكوينه وثقافته تعتبر تمهيداً أساسياً وذلك لمعرفة علاقة تفكيره بحياته الخاصة والعامة ونمط الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية وسيرتها وتطورها في عهده بصفة خاصة ومعرفة صلة هذا بعصره وانعكاسه على ما ترجمه لنا في مقدمته الشهيرة من نظريات وقوانين وانطباعات من خلال التجربة والمعايشة.

وفي هذا المبحث سنتناول حياة ابن خلدون بالتتبع والدراسة والتحليل لأن دراسة حياته تساعدنا في الكشف عن أفكاره في المجالات السياسة والاقتصادية والاجتماعية وتبين لنا مصادر تكوين شخصيته التي تعكس بالتالي أثر هذه المصادر على فكره بصفة عامة والجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية بصفة خاصة تبيان موقع حقوق الإنسان عنده وتتبع خطي ابن خلدون والتعرض لبعض المواقف والأحداث التاريخية التي عاشها ابن خلدون وذلك بقصد الوقوف على الخلفيات الثقافية والعلمية التي ترتكز عليها خلفيات ابن خلدون في فكرة الإنساني السياسي والاقتصادي والاجتماعي لتتضح لنا فكرة ابن خلدون ورؤياه بالنسبة لمفهوم حقوق الإنسان.

1- أثر أسرة ابن خلدون عليه:-

ينحدر ابن خلدون وبدون شك من أصل عربي قح – تأكيد للمثل العربي القائل القوم أدرى بأنسبهم، عاش أجداده الأوائل في اليمن ثم أنتقل جده الأكبر إلى الأندلس وعاشت أسرته بمدينة قرمونة ثم تم انتقالها بعد ذلك إلى مدينة أشبيلية الإسبانية

وترجع شهرته بخلدون نسبة إلى جده خالد بن عثمان والذي عرف بهذا الاسم وأصبح هذا الاسم لقباً فيما بعد وأصبحت أسرته تسمى ((بنو خلدون)) وفي أواخر القرن الثالث الهجري اضطربت الأمور في الأندلس وعمت الفوضى وحصلت فيها حروب طاحنه وصراعات عاصفة، حدث ذلك أثناء حكم الأمير ولخليفة الأموي عبد الله بن محمد بن

عبد الرحمن الأموي ((274-300هـ/808-833م)) وقد أسفرت تلك الاضطرابات عن استيلاء ((كريب)) أحد أجداد خلدون على حكم أشبيلية ثم حصلت بعد ذلك ثورة أخرى انتهت بقتل ((كريب)) وبعد نهاية حكمه انتهت المكانة والجاه والسلطان لدى أسرته.

ولكن عندما استولى أحد الأمراء وأسمه ((كعب بن عباد)) أشرك بعضاً من أفراد الأسرة الخلدونية في شؤون الحكم ويظهر أن خلال حكم هذا الأمير عادت إليهم بعض المكانة، ثم جاء المرابطون وحكموا الأندلس وأفل خلال حكم المرابطين نجم أسرة بن خلدون ولكن بمجيء الموحدون للأندلس أعادت أسرة بن خلدون بعضاً من الجاه والسلطان لدى الموحدين في الأندلس عام 541هـ الموافق 1146 ميلادية، ولكن بنهاية حكم الموحدين للأندلس وانتصار الفرنجة عليهم بدء رحيل المسلمون عنها وكان من بين الراحلين عنها أسرة بني خلدون حيث استقر بها المقام بتونس أيام حكم الأسرة الحفصية لها والتي عهد لابن خلدون جد عبد الرحمن الثاني بشؤون الوزارة ولجدة الأول بشؤون الحجابة أما أبيه فقد فضل الابتعاد عن الحياة السياسية وأثر الدراسة والانتفاع للمعرفة والعلم وتفرغ والده للقراء والدرس والتحصيل ولم يكن ميالاً للجاه والسلطان كما فعل أبائه وأجداده وفي هذه البيئة الأسرية بمدينة تونس وفي هذا الجو العلمي والسياسي لأسرته ولد مفكرنا العظيم عبد الرحمن ابن خلدون في غرة رمضان سنة 732هـ 27مايو1332 ميلادية.

تبين لنا من خلال هذا العرض الموجز لأثر أسرته ومكانتها عليه من حيث استمداده للجاه والسلطة وكذلك الطموح من خلال المكانة الاجتماعية المرموقة التي كانت تتمتع بها أسرته طوال تاريخها وذلك نظراً لخصبها وغناها في مجالات العلوم والمعرفة والثقافة.[1]

2- معالم رئيسية في حياته:-

أ- فترة الدراسة والتعليم:

كانت عائلة آل خلدون عائلة نبيلة وعريقة ومرموقة في تونس في القرن الهجري الأول هاجر جدها ((خالد)) من ديار ((حضرموت)) باليمن وأقام مع عائلته في أشبيلية

1 - عبد الرحمن بن خلدون، التعريف، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1951م، ص4.

بالأندلس وتعظيماً لشأن ((خالد)) وشهرته صغر أسمه على الطريقة الأندلسية فقالوا ((خلدون)) ومع مرور الزمن صارت عائلة ((خلدون)) واحدة من أقوى وأكبر ثلاث عائلات يمينية الأصل في أشبيلية واشتهر من رجال ((آل خلدون)) كثيرون في مجالات الفكر والعلم والسياسة وأظهروا بسالة وشجاعة منقطعة النظير في معركة ((الزلاقة)) الشهيرة ضد الفرنجة على عهد دولة ((المرابطين)) ولكن آل خلدون اضطروا في النهاية إلى النزوح عن أشبيلية قبل قرن واحد من ميلاد ((عبد الرحمن ابن خلدون)) فلم يعد من جدوى لبقائهم في أشبيلية تحت حكم الفرنجة فسارعوا كما أسلفنا في أواخر عهد دولة ((الموحدين)) وأثروا الإقامة في مدينة ((تونس)) ومعهم جموع أخرى من المهاجرين الأندلسيين وبينهم ومعهم كان حرفيون ومزارعون وأدباء وعلماء ورجال فكر وساسة وقادة محاربون وفي تونس صار ((آل خلدون)) عائلة شهيرة تتمتع بشهرة روحية كبيرة حين أنصرف والد عبد الرحمن عن السياسة وتفرغ لدراسة العلم والتاريخ واللغة العربية وصارت له في منزلة الكبير حلقة علمية وأدبية يتردد عليها الأدباء والعلماء من أهل تونس ويفد إليها الأدباء والعلماء من الأندلس وبلاد المغرب الكبير بأسره وفي هذه الحلقة أتيح لعبد الرحمن وأخوته أن يتلقوا تعليماً ممتازاً على أيدي أفضل العلماء والأدباء حفظ عبد الرحمن القرآن الكريم بقراءاته السبع وحفظ أحاديث كتاب ((الموطأ)) والكثير من أشعار العرب وفي مقدمتها أشعار ((المتنبي)) وأكتسب من علماء الأندلس والمغرب والوافدين على تونس، معارف العلوم الدنيوية في زمانه مثل المنطق والفلسفة والرياضة والفلك والطبيعة كما أغرم بقراءة كتاب ((الأغاني)) للأصفهاني.

كان عبد الرحمن قد بلغ من العمر سبعة عشر عاماً حين استولى السلطان ((أبو الحسن)) سلطان المغرب الأقصى على ((تونس)) وانتزعها من أيدي الحفصيين وكانوا له أصهاراً وأصدقاء وكان ((أبو الحسن)) يحاول توحيد المغرب الكبير طوال ثمانية عشر عاماً مضت.

ترك عاصمة ملكه ((فاس)) وانتزع جبل طارق من يد الفرنجة ثم زحف شرقاً واستولى على سائر المغرب الأوسط ((الجزائر الآن)) من أيدي ((بني عبد الواد)) ثم أكمل فتوحه باجتياحه لأفريقية أو المغرب الأدنى ((تونس)) الآن كان ((أبو الحسن)) يحاول أن يعيد إلى المغرب الكبير وحدته الأولى التي كانت له على عهد المرابطين فالموحدين.

وبقدر ما هزت هذه الحرب العاصفة روح ((عبد الرحمن)) بقدر ما [أبهجت عقله]

فمع هذا السلطان جاء عشرات من علماء المغرب والأندلس الذين يشكلون مجلسه العلمي أينما نزل وحيثما ارتحل واتسعت حلقة العلم في بيت أبيه لهؤلاء العلماء وفي مقدمتهم اثنان صارا بين صفوة أساتذته وهما ((ابن عبد المهين)) عالم الدين والأدب و((الآبلي)) عالم المنطق والفلسفة وأسلم ((عبد الرحمن)) عاشق المعرفة لها كل عقله وجل وقته يقرأ عليهما ويسألهما ويحاورهما ويجيبهما عما يسألانه عنه.[1]

نضج ابن خلدون في بيئة تونس التي كانت تزخر وقتها بنهضة علمية وثقافية مزدهرة وقد زاد من خصوبة الفكر فيها وازدهار التعليم بها وفود العلماء والمفكرين إليها فارين من اضطهاد الفرنجة ببلاد الأندلس فاستوطنوا بها واستقر بهم المقام فيها مما أدى إلى تنشيط الحياة العلمية والفكرية والثقافية وبذلك توفر للشاب عبد الرحمن الجو العلمي والسياسي داخل أسرته زيادة على الجو العلمي العام بتونس ظل يقطف من رحيقها العلمي بذوق رفيع وعقل متفتح فتعلم القرآن ((بالقراءات السبع المعروفة)) على يد أحد المبرزين في هذا المجال ألا وهو الشيخ الجليل أبي عبد الله محمد بن سعد براك الأنصاري وتعلم العربية على يد والده وعلى يد العالم الشهير بتونس والذي يعتبر حجة عصره في اللغة العربية وآدابها بتونس في تلك الفترة محمد بن بحر كما درس الحديث على يد أحد الأئمة المشاهير في علوم الحديث ألا وهو العلامة شمس الدين سلطان القيس التونسي ودرس الفقه والسنة على يد الإمام أبو القاسم القيصر وأخذ العلوم العقلية والفلسفية عن أستاذه ((الآبلي)) وهو من أخص أساتذته المعروفين وهو عالم واسع الإطلاع في الثقافة الإسلامية وبات جلياً للعيان لدارسين التراث الخلدوني مدى أثر دراسة هذه العلوم في مجملها على كتابات ابن خلدون وثقافته وبحوثه الدينية والفلسفية والتاريخية والاجتماعية وما تلك إلا ثمرة من ثمرات استيفائه هذه المعارف من معين هؤلاء الثلة من العلماء الرواد الأوائل والذي حرص ابن خلدون كل الحرص أن ينهل من معينهم ويتزود بالعلم والمعرفة غير أنه لم يمض طويل وقت حتى حدث ما يعكر صفو الحياة لدى ابن خلدون حيث اجتاح تونس وباء الطاعون عام 749هـ 1349 ميلادية وفقد ابن خلدون والديه أثر هذا الوباء وقد أثر هذا الحدث الأليم على حياة ابن خلدون ودفعه إلى الانتقال إلى مجال العمل السياسي طلباً للرزق ولم يعد متفرغاً للعلم.[2]

---

1 - فياض، سليمان، علماء العرب 18، ابن خلدون، أبو علم الاجتماع، مركز الأهرام للترجمة والنشر، وكالة الأهرام للتوزيع في الداخل والخارج، القاهرة، مطابع الأهرام التجارية، مصر، ص 5-10.

2 - عبد الرحمن ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً، مرجع سابق، ص 55.

ب- ابن خلدون والعمل السياسي:

نكب ابن خلدون بوفاة والديه على أثر انتشار مرض وباء الطاعون أو ما يسمى في المغرب ((بالموت الأسود)) وارتاع للخطب الجلل الذي ألم بعائلته فزاد تأثره وقلقه وشعر بعدم الراحة والاستقرار وخاصة بعد رحيل ونزوح المشاهير من العلماء والأدباء من تونس إلى بلاد المغرب الأقصى برفقة السلطان أبي الحسن صاحب دولة بني مرين الذي استطاع السيطرة على حكم إقليم فاس والمغرب الأقصى عام 731هـ-1331ميلادية.

فهفت نفس ابن خلدون لمغادرة تونس والرحيل معهم وكاد أن يقرر ذلك لولا تدخل أخيه الأكبر محمد الذي منعه من الرحيل معهم وأثنى عزمه عن ذلك وبقى ابن خلدون في حيرته وقلقه حتى كلفه ((محمد بن تافراكين)) سلطان تونس والمستبد به بوظيفة كاتب العلامة لديه وكان عمره في تلك الفترة حوالي العشرين سنة.

وفي المغرب والأندلس عمل ابن خلدون بكل قدراته العقلية والفكرية وبكل جد وذلك لغرض تحقيق ما يطمح في الوصول إليه من الجاه والسلطان محاولاً مع ذلك التوفيق بين التزود بالعلم وطلبه والعمل السياسي بمناوراته وهمومه حيث استغرق عمله بها ما يقارب العشرين عاماً حيث تركت آثاراً كبيرة في شخصيته.

ج- تفرغه للتأليف:

اعتزل ابن خلدون الحياة السياسية وتقلد مهامها وسئم دسائسها ومؤامراتها لأنها حالت بينه وبين الركون للدرس والتحصيل زد على ذلك عرضته في نفس الوقت لمزيد من المحن والمشاكل التي هددت حياته واستقراره فقد قرر هذه المرة الابتعاد عن جو السياسة الخانق فقرر الرحيل إلى قلعة بني سلام بالمغرب الأقصى عام 776هـ-1374ميلادية، وهناك حطت رحاله واستقر بها وكان عمره في تلك الفترة يناهز الثانية والأربعون عاماً وقرر الاعتكاف فاعتكف بها ولمدة أربع سنوات متتالية باحثاً ومفكر ودارساً للعلوم حيث أنتج لنا مقدمته الشهيرة والتي تعتبر عصارة فكره وتجاربه وألف كتابه التاريخي المشهور ((العبر وديوان المبتدأ والخبر عن العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)) ويشير ابن خلدون إلى ذلك بقوله في التعريف: ((ولحقت بأحياء أولاد عريف فأقحمت بها أربعة أعوام متخلياً عن الشواغل كلها وشرعت في تأليف هذا الكتاب وأنا مقيم بها وأكملت المقدمة على ذلك النحو الغريب الذي اهتديت إليه في تلك الخلوة فسالت فيها

شابيب الكلام والمعاني على الفكر حتى اتخضت زبدتها وتألفت نتائجها وكانت من بعد ذلك الفيئة إلى تونس)).

وقد انتهى من كتابه المقدمة الذي لمع به ابن خلدن وانضم بذلك إلى صفوف المفكرين العظام خلال مدة قصيرة وهي خمسة شهور ثم عاد أدراجه إلى تونس وهو في أشد درجات الشوق والحنين إلى مسقط رأسه وحيث تربى وترعرع ولمراجعة المصادر العلمية التي يحتاج إليها في هذا المضمار وبعد استقراره بها عمل في التدريس ولكنه تضايق من بعض المشاكل التي صادفته في تونس فقرر الرحيل إلى مصر عام ((784هـ-1382م)) فاشتغل هناك بمهنتي التدريس والقضاء حتى وافته المنية عام ((808هـ-1406م)).[1]

3- رحلاته واحتكاكه بالعلماء وأثرها في فكره:-

بدأ ابن خلدون حياته العلمية طالباً مجداً ومجتهد ينشد العلم والمعرفة منذ نعومة أظفاره على أساتذة عظام لهم مقدرة علمية وأدبية وفنية عالية وحينما أرتحل جل أساتذته من تونس راح يتتبع خطاهم ويلحق بهم لغرض الاستفادة والاستزادة العلمية من مناهلهم.

وحاول أن يوفق بين العمل وطلب العلم ومتابعة البحث والتنقيب والإطلاع وظل طيلة حياته متنقلاً بين بلدان المغرب العربي والأندلس على اتصال دائم بالعلماء والأدباء متزوداً بالعلوم والفنون مشاركاً ومشاهداً في النهضة العلمية ومساهماً في الحياة الاجتماعية والسياسية وقد تركت رحلاته وجولاته ببلاد المغرب وكذلك الأندلس خميرة وخبرة اجتماعية وتاريخية وثقافية واسعة المدى، كما أطلع على التعليم بالمناطق التي زارها وعدد مساويه ومحاسنه ونقد مناهجه وطرقه، وفق ثقافته وأفكاره في مجال الشريعة.

وقد تطرق إلى التعليم في مقدمته عن تعليم الولدان ببلاد المغرب العربي ونقد مناهجه ومذاهبه المختلفة ونظمه المتضاربة وقارنها بالتعليم ببلاد المشرق الإسلامي وخرج بوضع آراء تربوية راقية ذات رؤيا متقدمة تنم عن مقدرته وما يتمتع به من فكر تربوي واسع النظرة والمدارك.

4- اشتغاله بالسياسة:-

دخل ابن خلدون معتركات الحياة العملية وعمرة سبعة عشر سنة ولمدة عشرين سنة متتالية تقلد فيها المناصب والوظائف والمجالس العلمية حيث اقتضت منه وظائف الدولة

1 - المرجع السابق، ص 228-229.

أن يتصل بالزعماء والقبائل ويطوف بين القرى والمدن والبوادي والأمصار فمرة بمدينة فاس وتلمسان وتارة أخرى بقسنطينة أو غرناطة مشاركاً بعلمه وفكره في صنع الحياة العلمية والاجتماعية والسياسية وأحياناً أخرى مديراً وموجهاً للحركة السياسية بتلك المناطق مؤيداً لهذا ومتآمرا على ذلك بالتخلي عنه وتأيد أخر ووقوفه معه فحياة ابن خلدون السياسية التي عاشها متقلبة في أحداثها ومواقفها نتيجة لأوضاع المجتمع التي لم ترى الاستقرار والهدوء من خلال هذا الخضم الهائل الذي عاشه ابن خلدون في مجتمع اتسم بالاضطرابات ومؤامرات الحكام هذه الأوضاع ساعدت في صقل شخصية ابن خلدون وانعكست على فكره وسلوكه حيث يقول في مقدمته عن السياسة ((والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها فإنها خفية ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال وينافي الكلام الذي يحاول تطبيقه عليها، ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبها في أمر واحد فلعلهما أختلف في أمور فيكون العلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور ببعضها على بعض إذا نظروا في السياسة أفرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالاتهم فيقعون في الغلط كثيراً ولا يؤمن عليهم)).[1]

وقد أدرك ابن خلدون من خلال ممارسته للسياسة واشتغاله بها أثر السياسة في التربية ورأى أن الحكم أو السلطة ليس هدفاً في حد ذاته، إنما هو مؤشر يوضح أثر أسلوب الحكم في التربية لذلك فقد دعي إلى إتباع سياسة الرفق والرأفة والصفح عند تربية النشأة حتى يتشربوا روح المحبة والإخاء والتسامح في علاقتهم بالحاكم وفي علاقتهم كأفراد بعضهم ببعض حتى يكون ولائهم لسلطة المجتمع نابعاً من أنفسهم حتى تنعم الدولة والمجتمع بالاستقرار.[2]

فهو يؤمن بأن تقوم سياسة الحاكم والمحكوم على التعاون وتبادل الثقة حتى يعم الرخاء وتتوفر حاجات الأفراد من الغذاء والكساء والسكن والآمان على أنفسهم وأموالهم ويرى ابن خلدون أن الإنسان قد يحجم عن التعاون مع بني جنسه وقد يكون راجعاً لجهل أو لسوء فهم أو لأنانية مفرطة لدى الإنسان لمكاسب شخصية محضة دون مراعاة أو حسبان لمصلحة الآخرين من أفراد المجتمع فهنا يقرّ ابن خلدون تدخل الدولة بشدة وصرامة لتحقيق هذا التعاون ويؤكد ذلك من خلال قوله: ((ثم أن هذا التعاون لا يحصل إلا بالإكراه

1 - عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، الجزء الرابع، مرجع سابق، ص 1246.
2 - عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 515.

عليه لجهلهم في الأكثر بمصالح النوع ولما جعل لهم من الاختيار وإن أفعالهم إنما تصدر بالفكر والروية لا بالطبع وقد يتمنع من المعاونة فيتعين حمله عليها)).[1]

الإكراه عند ابن خلدون ليس الغرض منه مجرد الإكراه لذاته، وإنما يهدف من وراء انتهاجه تحقيق المصلحة العامة والمحافظة عليها وتحقيق الاستقرار في المجتمع.

5- ابن خلدون ومهنة التدريس:-

رغم الأعمال والمناصب السياسية التي كان يقوم بها ابن خلدون إلا أنه كان محباً للعلم والتعليم شغوفاً به يحرص على الاشتغال به كلما سنحت له الفرصة وواتته الظروف بالرغم من إنشغاله جل الأحيان بالمهام السياسية وما فتئ خلال تجواله أن ينهل ويستقي العلم والمعرفة على أيدي أشهر العلماء ببلاد المغرب العربي زد على ذلك ملاحظاته ومشاهداته في كل مجالات الحياة السياسية والاجتماعية والعلمية متفاعل في الأخذ والعطاء في كلا من فاس وتلمسان وتونس ومصر، حيث ألتف حوله طلابه ومريدوه يتشربون منه العلم والمعرفة حيث يقول في المقدمة ((وأما أنا فكنت مقيماً بفاس... عاكفاً على قراءة العلم وتدريسه... وأخذت في بث العلم، ولما قدمت تونس أنثال على طلبة العلم من أصحابه وسواهم، يطلبون الإفادة والاشتغال وأسعفتهم بذلك)).

فعندما قدم إلى قاهرة المعز كانت حرفته الرئيسية هي حلقات التدريس واشتغاله به حيث جلس للتدريس بجامعها الأزهر الشريف حيث تم إسناد مادة الفقه المالكي ليقوم بتدريسها بالمدارس والمعاهد المصرية كما درس الحديث على موطأ مالك باعتباره من أصول السنة وأمهات الحديث ثم تولى بعد ذلك ناظراً للخانقاه أيام السلطان بيبرس وهي من أشهر الخوانق الصوفية.[2]

لقد جلس ابن خلدون للتدريس في أكثر البلدان التي حل بها وكانت المساجد الكبرى والمدارس الشهيرة دون سواها مقاراً لحلقات دروسه، كما كان تلامذته من خيرة الصفوة حيث أصبحوا فيما بعد علماء مرموقين وأهم الأماكن التي قام بالتدريس فيها جامع القصبة في مدينة بجاية بالجزائر حالياً وجامع القرويين في فاس بالمملكة المغربية الآن والجامع الأزهر في القاهرة والمدرسة القمحية بجوار جامع عمرو بن العاص في الفسطاط، والمدرسة الظاهرية البرقوقية في حي بين القصرين في القاهرة المصرية.[3]

1 - عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، الجزء الثالث، مرجع سابق، ص 909-910.
2 - عبد الرحمن ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته، غرباً وشرقاً، مرجع سابق، ص 224-233، 249-313.
3 - د. الشكعة، مصطفى، الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون، الدار المصرية اللبنانية، 1987، ص 19-20.

المبحث الثاني:-

عصر ابن خلدون

وحتى تكون الصورة واضحة لدينا عن حياة العلاقة ابن خلدون لابد لنا أن نشير ولو بإيجاز مقتضب إلى العصر الذي عاش فيه وهو القرن الرابع عشر الميلادي، الثامن الهجري لنحدد ظروف عصره والعوامل التي تضافرت وتشابكت فأدت إلى خلق هذه العبقرية العظيمة والشخصية الفريدة وأظهرت هذا الفكر المبدع والخلاق.

1- الحياة السياسية في عصره:

شهد عصر ابن خلدون سقوط الأندلس ولم يبقى فيها إلا غرناطة وبذلك فقد العالم الإسلامي أكبر موروث حضاري في القارة الأوروبية، وقد كانت هناك عدة دول على مسرح السياسة في بلاد المغرب العربي بعد سقوط دولة الموحدين دولة بني مرين ببلاد المغرب الأقصى وعاصمتها فاس ودولة عبد الواد بالمغرب الأوسط وعاصمتها تلمسان والدولة الحفصية في بلاد المغرب الأدنى وعاصمتها تونس، وهذه الدول الثلاث كانت تحد بعضها بعض وفق حيز جغرافي ترابي متصل وكانت غالباً ما تحدث بينها المشاكل على مناطق النفوذ مما يؤدي في أغلب الأحيان إلى الحرب والتناحر مما أدى إلى تقويض دعائم الاستقرار بها والصراع بين مختلف الأسر الحاكمة أو فروع الأسرة الواحدة وذلك من أجل الاستحواذ على السلطة.

ولقد عاش ابن خلدون هذه المرحلة التاريخية وشهد معظم أحداثها وكان له أحياناً دور بارز في تدبير وتوجيه هذه الأحداث طوال خمس وعشرون عاماً فتقلد خلال هذه المدة عدة مناصب في بلدان المغرب وزار أبي عبد الله ثالث ملوك بن الأحمر بغرناطة وعمل كسفير له لدى ملك قشتالة وذلك من خلال تكليفه له بالتوسط بينهما فأنجز المهمة ونجح في الوساطة، أما في الجانب الشرقي من العالم الإسلامي العربي في المشرق فقد نعمت مصر خلال هذه الفترة بهدوء واستقرار نسبي في عهد حكم المماليك لها بعكس بلاد المغرب العربي، وزار ابن خلدون الأزهر الشريف والمعاهد العلمية به، فخلال هذه المدة نعم ابن خلدون بشيء من الاستقرار الذي كان ينشده واعتزل الحياة السياسية وعمل بمهنتي التدريس والقضاء وبعث إلى أسرته بتونس للحاق به إلا أن السفينة التي كانت تقل أسرته غرقت في البحر وهي قادمة من تونس، وبذلك نكب في أسرته التي كان ينتظرها لذلك فقد قرر الاعتزال والتفرغ لمراجعة وتنقيح وتصحيح ما كتبه خلال السنوات الماضية.

2- الحياة الاجتماعية في عهده:

أن الحياة الاجتماعية في بلاد المغرب العربي بالأخص لأنها البيئة التي تربى وترعرع فيها ابن خلدون وكذلك بلاد المشرق العربي تتميز بالاضطرابات نتيجة للحروب والمنازعات حيث كانت من أهم العوامل التي كانت تسهم في تحريك تلك الأحداث والمؤامرات والانقلابات، وجود بعض القبائل والعشائر البدوية العربية والبربرية والتي كانت معدة إعداداً قوياً بسلامها ورجالها ومستعدة دائماً لنجدة من يستنجدها وهي تشبه تكويناتها الاجتماعية وترابطها القبلي الدولة المستقلة وابن خلدون عاشر هذه القبائل وخالطها وعرف بطونها وأفخاذها وتمرس في استمالتها حتى أصبحت بعض القبائل تدين له بالولاء والطاعة وأصبح بعد ذلك باستطاعته أن يوجهها كيفما يشاء لتأييد زعيم أو انقلاب على آخر حتى أن المطلع على المقدمة يلاحظ مدى تمرس ابن خلدون في فهم الحياة الطبيعية لتلك القبائل والعشائر من خلال أفكاره الاجتماعية التي كانت صادرة من وحي المخالطة والمعايشة.[1]

حتى أنه يرى أن التربية البدوية للفرد تختلف عن الحضر حيث أن البداوة تربى في الفرد الشجاعة والبأس والاعتماد على النفس أما الفرد الحضري لأنه تربى في بيئة تخضع للتسلط والقهر من خلال حياته الأسرية أو بيئته الاجتماعية فإنه يتربى فاقد للمنعة والباس بالنسبة له ولمجتمعه.[2]

3- الحياة الفكرية في عهده:

إذا كانت الحياة السياسية في عهد ابن خلدون أتسمت بالقلاقل والاضطرابات حتى أضحى سمة من سمات عصره وخاصة في بلدان المغرب العربي وكذلك بلاد الأندلس حيث أدى عدم الاستقرار إلى ركود في الحياة الثقافية والفكرية وقد ترجم ابن خلدون مظاهر هذا الركود والذي شمل كل مناحي الحياة الثقافية والفكرية فيها وما آلت إليه في تلك الحقبة من الزمن حيث يقول في مقدمته ((ولقد ذهبت هذه الرسوم لهذا العهد جملة بالمغرب وأهله لانقطاع صناعة الخط والضبط والرواية منه بانتقاص عمرانه وبداوة أهله وصارت الأمهات والدواوين تنسخ بالخطوط البدوية ينسخها طلبة البربر صحائف

1 - ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، الطبعة الثالثة، القاهرة مكتبة الخانجي، ط 1967م، ص 61.
2 - عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 420.

مستعجمة برداءة الخط وكثرة الفساد والتصحيف، فتستغلق على متصفحيها ولا يحصل منها فائدة إلا في الأقل النادر وأيضاً فقد دخل الخلل من ذلك في الفتيا فإن غالب الأقوال المعزوة غير مروية على أئمة المذاهب وإنما تتلقى من تلك الدواوين على ما هي عليه وتبع ذلك أيضاً ما يتصدى إليه بعض أئمتهم من التأليف لقلة بصرهم بصناعته، وعدم الصنائع الوافية بمقاصده، ولم يبق من هذا إلا أثاره، خفية بالأمحاء وهي على الاضمحلال فقد كاد العلم ينقطع بالكلية من المغرب)).[1]

والأندلس أصيبت كذلك بالاضمحلال والضمور وتوقفت عن العطاء بعد أن كانت مصدراً للإشعاع الفكري والثقافي ولعدة قرون إلا أن الحياة الفكرية بدأت بالانتعاش بغرناطة في أواخر القرن الثامن الهجري، حيث برز في هذا العصر بعض المفكرين الذين ساهموا بنصيب وافر في الحياة السياسية والأدبية والاجتماعية وخاصة ما يتعلق منها بشؤون الحياة ومنهم على سبيل المثال لا الحصر لسان الدين بن الخطيب،[2] حيث يعتبر لسان الدين بن الخطيب أحد رواد الحركة الفكرية في عصره وتربطه علاقات صداقة وتقارب فكري مع عبد الرحمن ابن خلدون ويخدم كل منها الآخر بالرغم من أن علاقاتهما تصاب من حين إلى آخر بالفتور نتيجة المطامح والتطلعات السياسية لكل منهما[3]، إلا أن توينبي المؤرخ البريطاني المشهور يؤكد على أن في عهد ابن خلدون سادت حالة من الركود الفكري والثقافي حينما قال: ((أن نجم ابن خلدون يبدو أكثر تألقا في كثافة الظلام، ويبدو وحده نقطة الضوء الوحيدة في ذلك الأفق))،[4] إلا أن هذا الكلام في حقيقة الأمر لا يعكس صورة الواقع تماماً لأن في تلك الفترة انتعشت الحياة الفكرية بمملكة غرناطة حيث ظهر بها مجموعة من المبرزين من أمثال ابن الخطيب وأبو زكريا بن هذيل، حكيم غرناطة ومفكرها كما ظهر بها مجموعة من الكتاب والشعراء[5] ويعلق الأستاذ جوستون يوتل بقوله في هذا الموضوع: ((والعصور المضطربة ملائمة لظهور شخصية قوية في ميدان العمل وفي ميدان الفكر، ويبدو أن غليان الأفكار واضطرابها يولدان عقولاً أكثر تطلعاً وأشد رغبة في

1 - عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص 963.
2 - عنان، محمد عبد الله، لسان الدين بن الخطيب حياته وتراثه الفكري، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة الخانجي 1968، ص 27-30.
3 - عنان، محمد عبد الله، نهاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين، الطبعة الثالثة، القاهرة 1969، ص472.
4 - الصغير، ابن عمار، التفكير العلمي عند ابن خلدون، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط1969، ص9.
5 - عنان، محمد عبد الله، نهاية الأندلس وتاريخ العرب المنتصرين، الطبعة الثالثة، القاهرة 1969، ص463.

العلم، وأمام تقلبات الأوضاع تحتد الأطماع وترتفع إلى درجة من الشراهة يندر أن تحدث في عصور تبدو فيها مصائر الناس كأنها مرسومة تماماً وسط مجتمع هادئ ومنظم)).[1]

وهذه الملاحظات التي أوردها جوستون توحي لنا بما شعر به ابن خلدون من ردود أفعال نابعة من معايشته للواقع وما يختلج به عقله النابه وما استشفه من خلال ذهنيته النقية الصافية من ملابسات وظروف توجه مسيرة الحياة لدى المجتمعات فقد تنبه إلى علاقة الفرد بالدولة وما اعترى هذه العلاقة في عهده من صنوف التسلط والقهر فهو ينكر سياسة التسلط والقهر والقوة في علاقة الحاكم بالمحكوم والمربي بمربيه والخادم بسيده وأشار إلى النتائج التي ترتبت عن هذا الأسلوب ودعى إلى الرفق واللين كأسلوب مفيد وناجح لأنه يحترم الإنسان، حيث أن هذه الأفكار التي ترجمها ابن خلدون في مقدمته لم تكن من وحي الخيال بل مستمدة من إحساسه العميق وتجاربه المريرة والقاسية جاءت أفكار ابن خلدون بعد استيفاء نظرته للآثار التي بدأت تظهر في المجتمع من جراء أسلوب ونوع الحياة التي فرضت عليه أن يعيشها ويحياها، لذلك جاءت أفكاره محاولة لفك قيد المجتمعات والأفراد مما يعانونه من آلام لذا كان ابن خلدون تأثراً مؤثراً ومتأثراً في نفس الوقت.

من خلال ما تقدم نصل إلى حقيقة تاريخية مفادها إن العصر الذي عاش فيه ابن خلدون كان مليئاً بالأحداث المتلاحقة والمتزاحمة والمتلاحمة أيضاً في بعض دول المغرب العربي والأندلس حيث ساده العنف والاضطرابات في الحياة السياسية كما أصابها نوعاً من الركود والخمول الثقافي والفكري كما ظهرت ملامح التفكك في الحياة الاجتماعية والتي شكلت مفكرنا عبد الرحمن ابن خلدون حيث ظهر ذلك جلياً في فكره الاجتماعي والتاريخي والديني وكذلك التربوي.

ويعتبر ابن خلدون بحق هو أحد مؤسسي علم الاجتماع والذي يسميه هو في مقدمته علم العمران ومسمى علم العمران أدق وأوضح وأصدق مصطلحاً لأنه أوسع وأشمل في مقاصده العلمية والتاريخية والإنسانية حيث يعطي مفهوماً كلياً لا جزئياً لمسألة الحراك الاجتماعي لشتى مناحي الحياة وأوجه نشاطها الإنساني.

ولقد قيل بحق: إذا لم تكن تعرف من أين أتيت فإنك حتماً لن تعرف إلى أين أنت

---

1 - جوستون يوتل، ابن خلدون فلسفة الاجتماعية، ترجمة غنيم عبدون، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1964، ص6.

ذاهب، وابن خلدون قضى حياته متلهفاً على ملاحظة ما يجري في أمته من بناء حضاري عظيم ومن تخريب أيضاً رهيب وفاجع ثم قرر الانعزال والوحدة في خلوة رائعة هناك في سويداء قلب الأرض الجزائرية وعلى بعد خمسة كيلومترات جنوب شرقي بلدة ((فرندة)) حيث توجد قرية لطيفة جميلة تحتل من النجد الجزائري موقعاً ممتازاً إلى جانب مرقد ((سيدي خالد)) أحد الأولياء الصالحين تدعي ((قلعة ابن سلام)) حيث أوى إليها ذلك العقل الجبار واعتكف فيها طيلة أربعة أعوام كاملة ومتتالية منذ عام 1374 وحتى 1378م أخرج للعالم في خمسة أشهر منها النسخة الأولى لمقدمته المدهشة وقضى بقيتها في جمع وتحرير وترتيب تاريخه العظيم ((كتاب العبر)) وكان ذلك هو آخر عهده ببلاد المغرب الأوسط ((الجزائر الحالية)) حيث غادرها متوجهاً شرقاً إلى تونس الخضراء باحثاً ومنقباً عن معلومات وحقائق يتم بها ما بقى عليه إتمامه من تاريخه ثم أنتقل بعد ذلك نهائياً لبلاد المشرق العربي.

وكان لإقامة ابن خلدون في مصر بوجه خاص شأن كبير في زيادة معلوماته وصقلها وضبطها وهي مدة ليست بالقصيرة تكاد تبلغ الربع قرن، في آخر حياته من سني النضج والكمال وكانت القاهرة في ذلك العهد المركز الثقافي الأول في الإسلام أمها العلماء من المشرق والمغرب بعد سقوط بغداد وانهيار الأندلس بين عراقي وفارسي وحجازي وشامي، أفريقي وأندلسي إلى جانب شيوخها ورجالها وتعددت فيها المعاهد والمدارس، وتنوع البحث وزخرت خزائن الكتب بما فيها من بحوث ومؤلفات، ولقد آثر ابن خلدون الهجرة إلى مصر لأنه وقف على أخبارها وما أزدهر فيها من علم ودراسة واتخذ الحج غاية كي لا يقف أحد في سبيله وما أن وصلها حتى تم استقباله بها استقبال العظماء وقد سبق إليها صيته و((مقدمته)) وعند وصوله إلى القاهرة أنبهر بقصورها الفخمة، وحدائقها الغناء، ومدارسها العامرة وعلمائها الأجلاء ولا غرو فقد كانت مصر قاعدة الملك الإسلامي في ذلك الوقت.

وتوطدت العلاقة بينه وبين حاكمها السلطان ((برقوق)) حيث قام بالتدريس في الأزهر الشريف والمدارس الكبرى وهي المدرسة القمحية، والمدارس الظاهرية وولى قضاء المالكية، وطاب له المقام هناك وأرسل في طلب أسرته بتونس للمجيء إلى مصر ولكن الأقدار حالت بينه وبين أسرته حيث التقمها أليم في حادثة غرق السفينة والقادمون بها فلم تشاركه

أسرته في هدوئه واستقراره هذه المحنة القاسية أثرت في ابن خلدون وعجلت بسفره لأداء فريضة الحج بالحجاز.

ومما لاشك فيه أن فترة إقامته في مصر كانت من اهدأ مراحل حياته التي مر بها حيث استقر وشعر بالهدوء والسكينة وتفرغ للقضاء والإفتاء والتدريس وقام خلال هذه الفترة بمراجعة ما كتبه وأجرى عليها بعض التعديلات وفي مقدمة ذلك المقدمة، ولكنه عاد للسياسة من جديد حيث اشترك مع المصريين في محاربة ((تيمور لنك)) وذهب لمفاوضته عندما حاصر الجيش الإسلامي في دمشق وكذلك سكان مدينة دمشق ودار بينهما حديث طويل وأهداه خلال هذه المقابلة مخطوط ((شرحه للبردة)) وإعطاء بياناً كاملاً عن بلدان المغرب العربي، واستطاع أن يتوسط لإجراء هدنة بين تيمورلنك والمصريين وقد ألف ابن خلدون عدة كتب منها المختصر ومنها المطول، كما أقرض الشعر ويعتقد إن مؤلفات ابن خلدون كما حصرها ابن الخطيب هي موجودة بمكتبات اسطنبول بتركيا ومن أهمها: لباب المحصل - ملخصات في المنطق - ملخصات في الحساب- تلخيص لمؤلفات ابن رشد- تلخيص لمؤلفات ابن عربي- وكتاب العبر والذي الجزء الأول منه المقدمة الشهيرة- وكذلك كتابه شفاء السائل في تهذيب المسائل.

وتبقى المقدمة هي أحد روائع الفكر الإنساني الذي يتميز به ابن خلدون فقد قال عنها «توينبي»: ((إن المقدمة هي أعظم ما كتب في أي زمان وفي أي مكان))[1] وكما قال أيضاً «إيف لاكوست»: ((يعد ابن خلدون أول مكتشف لأخطر ظاهرة في عصرنا وهي ظاهرة التخلف وعالجها بأسلوبنا الحديث فكان زميلاً لنا ومعلماً)).[2]

لذا فقد حظي فكر ابن خلدون بقدر كبير من اهتمامات الدارسين الغربيين والعرب، ويبدو للمتتبع إن اهتمامات الدارسين الغربيين به كانت أعمق أثراً وأرحب أفقاً من تلك التي قام بها الدارسون العرب حتى أنه يقل أن تجد مستشرقاً لم يكتب شيئاً عن ابن خلدون في زاوية من زوايا فكرة الرحب أو نظرية من نظرياته، غير أن ما يمكن الإشارة إليه هنا هو أن بعض الذين كتبوا عن ابن خلدون لم يستطيعون أن يفهموا مفرداته العربية فهماً دقيقاً وبالتالي يصعب عليهم فهم أفكاره وأطروحاته لأنهم لا يعرفون اللغة العربية

1 - شربط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الطبعة الثالثة، لمؤسسة الوطنية الكتاب، الدار العربية للكتاب تونس ليبيا، ط 1984، ص 9.
2 - نفس المرجع، ص 9.

ولا يجدونها بالقدر الذي يمكنهم من فهم المطروح لديه لأن لغته وإن بدت سهلة وبسيطة في الوهلة الأولى تبقى اصطلاحاته وبعض من عباراته الموغلة في عمق اللغة العربية والثقافة الإسلامية من الصعوبة والتمكن والتضلع بالنسبة للمستشرقين فحتى الدارسون العرب والذين عاشوا حياتهم برحاب لغتهم كثيراً ما يقفون أمام عبارة من عباراته حتى يستقيم لهم إدراكها وفهم معانيها ومقاصدها وانتهاج أسلوب التروي عند ورود بعض المصطلحات لديه وبالأخص بالمقدمة حتى يتم استجلاء ما غمض منها ومعرفة معناها وبالتالي سياقها الفكري المقصود كذلك فإن مقاصد ابن خلدون اللغوية والفكرية لا يكفي فيها مجرد معرفة اللغة العربية بل يتطلب ممن يدرس فكر ابن خلدون أن يكون ملماً وعارفاً بالإسلام عقيدة وشريعة وحضارة وثقافة وأسلوب حياة لأن شخصية ابن خلدون هو نتاجاً لهذه العوامل مجتمعة وبالأخص المتصدرين لدراسة فكر ابن خلدون من المستشرقين لأن ابن خلدون قبل أن يكون مؤرخاً أو سياسياً فهو فقيه مسلم، بالرغم من أن بعض الدارسين الغربيين افتتنوا بفكر ابن خلدون وأعجبوا به واعتبروا فكره فكراً جديداً واستخلصوا من دراستهم لمقدمته بعض النظريات والأفكار ووقفوا على منهجه التاريخي فرأوا فيه الإبداع والتنظير ما لم يروه عند مؤرخيهم.

وإذا كان الإنسان ابن بيئته وحصاد مجتمعه ونتاج ثقافته فقد كان عبد الرحمن ابن خلدون كذلك، فهو عالم من علماء الإسلام، وفقيه من فقهاء الشريعة الأفذاذ وعلم من أعلام المذهب المالكي ومن ثم فإن نظرياته وأفكاره جميعاً من منطلق إسلامي محض، وهذا لم يتنبه له دارسوه من علماء الغرب والشرق فنظرية العمران هذه والتي تعتبر صنام نظرياته وأحد إنجازاته الفكرية المهمة والرائدة هي إسلامية المنطلق جملة وتفصيلاً بمعنى إسلامية المبتدأ والمنتهى حسب التعبير اللغوي العربي ومجمل القول إن أراء وأفكار ونظريات ابن خلدون السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتاريخية انبثقت عن فكر إسلامي خالص ومبادئ إسلامية أصيلة، وبنية إسلامية سليمة.[1]

وإذا كان طه حسين يشكك في نسب ابن خلدون وفيما أورده النسابون العرب حيث يقول طه حسين: ((ولكن المؤلف نفسه يشك قليلاً في صحة نسبه، فهو يجد أن بينه وبين أول خلدون عشرة أجداد مع أنه طبقاً لقاعدة قررها في مقدمته أن يكون بينهما عشرون

---

1 - د. الشكعة، مصطفى، الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، 1987م، ص 11،15.

أو بالأحرى واحد وعشرون إذ يجب طبقاً لهذه القاعدة أن يحتسب لكل قرن ثلاثة أجيال وبين المؤلف وأول «خلدون» سبعة قرون)).[1]

وإذا كان طه حسين يشك في صحة نسب ابن خلدون بناءً على قاعدته في تسلسل الأنساب وتواردها فعلينا أن نقول ابن خلدون عالم وتربى في بيت علم منذ نعومة أظفاره فهو سليل لأسرة معروفة في ميدان العلم والمعرفة فهو أولى به أن يعرف نسبه وهناك مثل يقال القوم أدرى بأنسابهم فما بالك بابن خلدون النسابة والمؤرخ وصاحب الأفكار والنظريات فهو فعلاً يؤكد قاعدة عامة، وما يشذ عنها لا يعيبها فهو عربي يمني حضرمي، تنتسب أسرته لأسم جده خلدون الأول الذي لقبت به شهرة أسرته، كما لنا تحفظ على كلمة «بشك قليلاً» والتي أوردها بالنص السابق فمحل كلمة قليلاً وكثير في هذا السياق لا تتسم بالموضوعية وسياق البحث العلمي وأدواته، ويستطرد طه حسين عند التحدث عن ابن خلدون حيث يقول بالنص: ((نشأة ابن خلدون في بيئة كانت فيها الفردية الشديدة الضيق تمحو كل روح دني وكل فكرة وطيئة سواء في القصور الملكية الفاسدة المنحلة أو بين القبائل المتشتتة في إفريقيا)).[2]

كما يؤكد طه حسين بأنه نتيجة لذلك ((جاشت نفس المؤرخ بأطماع لا حد لها كانت جميع الوسائل لتحقيقها مشروعة في نظره سواء أقرتها الأخلاق أم لا))،[3] نحن مع مفكرنا طه حسين بشأن سوء الأوضاع السياسية والاجتماعية في بلاد المغرب العربي ولهذا أسباب وعوامل سياسية واجتماعية واقتصادية وكذلك عوامل خارجية وبالأخص بعد سقوط الأندلس وهزيمة المسلمين وطردهم منها وسقوط آخر معاقلهم ولكن تبدو هذه البيئة بين عشية وضحاها وكأنها لم تقام بها حضارة وتزهو وتزدهر في كل مجالات الحياة وتهتم بأنها بيئة أنتجت ابن خلدون والآناني والذي لا يحب ولا يمجد إلا نفسه فهو لا دين ولا وطن له بهذا المعنى الذي يقصده المؤلف وبدون مواربه وبأنه لا ذمة له ولا ولاء وتساوت عند ابن خلدون نضرات الأشياء الجميل والقبيح العدل والظلم الليل والنهار وأصبح متمرد على القيم الدينية والأخلاقية والاجتماعية ولا يهمه تحقيق أهدافه بأي وسيلة مشروعة أو غير مشروعة، وقديماً قالوا لو كانت الأخلاق عبادة لعبدناها.

---

1 - د. حسين، طه، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تعريب: د. محمد عبد الله عثمان، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة- تونس، ص 1925م، ص13.
2 - المرجع السابق، ص32.
3 - نفس المرجع السابق، ص 32.

فهذا القول فيه إجحاف وتحامل على صناع فكرنا العربي والإسلامي وأقول لمفكرنا طه حسين والحق ما شهد به الأعداء وغنى عن البيان أن مؤلف طه حسين ألف عام 1917م وترجمه لنا الأستاذ محمد عبد الله عنان 1925م من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية الأم وأنظر من ذلك التاريخ حتى بداية الألفية الثالثة ومقدمة ابن خلدون تزداد أهمية علمية على المستوى العالمي حتى أصبحت أي مكتبة في العالم على مستوى الهيئات والجامعات أو الأفراد والدارسين والباحثين لا تخلوا من مؤلف ابن خلدون وذاع صيته على المستوى العلمي في كل أصقاع الدنيا وبلغت شهرته وشهرة مؤلفاته أرجاء المعمورة وتم تناولها بالدراسة والبحث والتنقيب والتحليل وذلك لما تميز به من نظريات وأفكار وأراء في كل مجالات العلوم فهو علامة بدون شك سابق لعصره وتجاوزاً بفكره حدود الزمان والمكان.

ويقول أستاذنا طه حسين رحمه الله: ((ولشد ما أخطأ الأستاذ «فلنت» إذ أعتقد أن ابن خلدون كان صادق التقوى)).[1]

أقول لأستاذنا طه حسين رحمه الله وطيب ثراه وأدخله فسيح جناته إن الله الخالق والمتصرف في الكون والحياة حرم الظلم على نفسه فما بالنا نحن نظلم الآخرين ونتهمهم ونصوب لهم السهام الجارحة وبالظنة، فظلم الأحياء وتوجيه أصابع الالتهام لهم حرمة الله بالرغم من أنهم موجودين على قيد الحياة ولهم القدرة على الرد فما بالك في مسلمين أموات وهذه الطامة الأكبر والله أعلم بما في السرائر.

ويقول طه حسين: ((إن ابن خلدون لم يعرف وطناً ولا أسرة، فالوطن في نظره هو حيثما استطاع العيش في رغد واعتبار)).[2]

نقول لأستاذنا طه حسين رحمه الله في تلك الفترة التاريخية الوطن العربي لم يكن كيانات سياسية ولم يتم ترسيم الحدود من قبل الاستعمار والذي وضع الحدود المصطنعة وقسم شعبنا العربي المسلم في بلاد المغرب العربي أو المشرق العربي إلى كيانات ودويلات قزمية هذا العصر لم يعيشه ابن خلدون ولم يمنح له جواز سفر ولا جنسية ولم يكن ابن خلدون يؤمن بالإقليمية ولا يتقيد بحدودها، ولم تكن موجودة أصلاً في تلك الفترة بل كان العربي يسافر من أطرابلس إلى تونس.

1 - المرجع السابق، ص 32.

2 - نفس المرجع السابق، ص 33.

ومن تونس إلى تلمسان ومن تلمسان ووهران إلى فاس بدون وجود حدود ولا تأشيرة للدخول والخروج فابن خلدون لم يكن شعوبياً متحيزاً لإقليم دون إقليم في الوطن العربي مغربه ومشرقه بل كان مواطناً عربياً ووطنه إنما هو أرض العروبة حيثما امتدت رقعتها بل موطنه أينما صهل جواد وأناخ بعير ورف جريد نخل تلك هي ديار ابن خلدون.

وها هو شمس وضاءة كان إشراقها من المغرب وكان غروبها في المشرق بتونس طلع صبحها بالجزائر والمغرب وبلاد الأندلس ضحاها وبمصر والشام أصيلها، فإن إشعاع وحيها الخالد لا يزال ينير أمامنا طرق الدراسة والبحث والمعرفة والاستقراء فكان ابن خلدون بعمله المتواصل وفكره الرائد في شتى البلاد العربية رمزاً لوحدة العرب ولوحدة بلاد العرب بالرغم من أنه قدمت بعض الانتقادات إلى ابن خلدون ومن بينها الزعم القائل بأنه تحامل على العرب ويعزو إليهم سلسلة من المثالب، وهذا الزعم منتشر بين الكثيرين ممن يقرأون مقدمة ابن خلدون أو ممن يتكلمون عنها دون أن يقرءوها في حين أن قليلاً من إمعان النظر في نصوص المقدمة يكفي للتأكيد من أن هذا الزعم باطل من أساسه لأن ابن خلدون يستعمل كلمة «العرب»: بمعنى «البدو» بوجه عام.

حيث أن عدم الانتباه إلى معنى كلمة «العرب» في مقدمة ابن خلدون وعدم التعمق في درس الأمور، يؤدي بالبعض إلى أمثال هذه المزالق والانحدارات، وبديهي أن مدار البحث عند ابن خلدون هو البدو الرحل الذين يرحلون من مكان إلى آخر ويعيشون تحت الخيام، فلا مجال للشك في أن ابن خلدون عندما كتب هذا الفصل لم يفكر قط بأهل دمشق أو بغداد أو القاهرة أو بسكنه بتونس أو فاس وإنما قصد أعراب البادية على وجه التحديد.

وإنصافاً لابن خلدون العلامة وألمعي عصر نقول لقد كان ابن خلدون عربياً فذاً في عروبته وإسلامه، تأثر في إخلاص نادر بأحوال أمته وانقسامها سواء في المشرق أو في المغرب، وكان حزنه واضحاً على أفول نجم العرب في الأندلس وفي كل ما كتب هذا العربي الخالد كانت العروبة نبراسه وقبلته والإسلام دينه فمن أجل أمجاد العرب ناضل وكافح وسجل وكتب، أنه في تنقيبه عن تراث العرب وتاريخهم لم ينس هدفاً لقد كان هذا الهدف هو إعادة ثقة العرب في أنفسهم أنهم خير أمة أخرجت للناس.

ولا يقل أثره في النهضة العربية الحديثة عن أثره في العالم الغربي فاتخذت «مقدمته» نموذجاً للأسلوب العلمي تأثر بها كثيرون في الماضي والحاضر، وحفزت بما فيها من

حياة ابن خلدون وتطلعاته

نقد وتحميص على التحرر من سلطان الماضي ووزن الأخبار والآراء بميزانها الصحيح ووجهت النظر نحو تاريخ العلوم الإسلامية فبعثت على حياتها واستعادت سنه أهملت في القرون الأخيرة وأستشهد كثير بما فيها من آراء سياسية ودراسات تتصل بالحاكم والسلطان وفلسفة التاريخ وعلم الاجتماع وقد وضعت في ذلك العديد من البحوث والكثير من المؤلفات باللغة العربية وباللغات الأجنبية ومازال البحث حول ابن خلدون متصل لأن أفكاره الخصبة لا تنفذ ولا يملها الباحثون ولا توضع لدراستها وتحليلها حدود.

وإليك بعض الشواهد التاريخية مما قاله علماء الغرب عن ابن خلدون فها هو عالم الاجتماع الألماني «لودفيج غوميلوفيتش» 1838-1909م يقول عن ابن خلدون: ((إن ابن خلدون يمكن أن يعتبر مفكراً عصرياً بكل معنى الكلمة إذ أنه درس الظواهر الاجتماعية بعقل هادئ وأبدى أراء عميقة جداً جعلت ما كتبه هو ما تسميه اليوم علم الاجتماع ليس قبل «كونت» فحسب بل وقبل «فيكو» أيضا))[1] ويقول العالم الإيطالي «استفانوكولوزيو» : ((ليس لواحد أن ينكر أن ابن خلدون اكتشف حقائق كثيرة في عالم الاجتماع أنه سبق «ماكيافيلي» و «مونيتسكيو» و«فيكو» إلى وضع علم جديد هو النقد التاريخي)).

إن المؤرخ العظيم اكتشف مبادئ العادلة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية قبل «ماركس» و«ياكرنين» بخمسة قرون،[2] وقال المؤرخ الإنجليزي المشهور «أرنولد توزينبي»: ((إن ابن خلدون في المقدمة التي كتبها لتاريخه العام قد أدرك وأنشأ فلسفة للتاريخ هي بلا شك أعظم عمل من نوعه خلقه أي عقل في أي زمان ومكان))،[3] كما قال فيه: «ناتاينل شميت» من مشاهير علماء الاجتماع في جامعات أمريكا في كتابه المنشور عام 1930 ما يلي: ((إن ابن خلدون أكتشف ميدان التاريخ الحقيق وطبيعته، إنه فيلسوف مثل«اوغست كونت» وهو قد تقدم بعلم الاجتماع إلى حدود لم يصل إليها «كونت» نفسه في النصف الأول من القرن التاسع عشر)).[4]

وقال البارون المستشرق «كارداى» في الجزء الأول من كتابه ((مفكرو الإسلام)) : أنجبت إفريقية الإسلامية عالماً اجتماعياً من الطبقة الأولى هو ابن خلدون الذي لم

1 - تخليد ذكرى العلامة العربي ابن خلدون، معهد لبسية الحرية 1963، ص 12م 11.
2 - نفس المرجع السابق، ص 12م 11.
3 - نفس المرجع السابق، ص 12م 11.
4 - نفس المرجع السابق، ص 12م 11.

يسبقه عالم استطاع أن يقدم تصوراً لفلسفة التاريخ بمثل هذه القوة والدقة فقد خاض في مقدمته المشهورة في أحوال الأمم المادية والروحية ولم نجد في أوروبا إلا في القرن الثامن عشر أناساً حاولوا أن يستخرجوا أسارا التاريخ ولما فعلوا وجدوا أن ابن خلدون كان قد سبقهم إلى ذلك بقرون ومهد لهم الطريق.[1]

وعندما جاء ابن خلدون وبدا باستقراء التاريخ وبفكر ثاقب ويتحدث عن الأشياء كما هي يسميها بأسمائها واجهناه بمعاملة الأعداء وسددنا إليه كل أنواع التهم التي نوجهها لآخر المستشرقين أو لأكثر الاستعماريين صلفاً وتعصباً وسوء قصد، ومن متلطفاً منا معه تجاهله وعد أفكاره شذوذاً عن المألوف وسخطاً منه على قدره ومصيره الخاص لأنه لم يستطيع أن يحقق مطامحه السياسية وأطماعه الشخصية هذا إلى جانب نفر آخر من مثقفينا أخذوا أفكاره وتلقفوها عن طريق الكتاب الغربيين الذين لم يعرفوا كيف يستغلون حقائقه فقط بل عرفوا أيضاً كيف يستغلون كلسنا نحن العقلي، لأننا نفضل أن نأخذ أفكار ابن خلدون عن طريق منظمة منسقة ولكنها مبتورة ومقطوعة عن عللها وأسبابها وتحليلاتها، على أن نأخذها مباشرة من صاحبها لا بوصفها أحكاماً مسبقة ضدنا، بل بوصفها تحليلات شجاعة وجريئة لواقع موضوعي معاش.

((ولم يبق في أذهان بعض دارسي «المقدمة» المتعجلين إلا تهجمه على «الإعراب» فأسهب مثلاً «اميل فيلكس غويته» أو «شارل أندري جوليان» أو «ديبوا» في الحديث عمن سموهم «بدو الصحراء» قطاع الطرق المتعطشين للدماء الذين يعيشون بالسلب والنهب، وما المزاعم حول العهود المظلمة في بلدان المغرب إلا ذريعة رائعة لتبرير الحضور الاستعماري الذي أتى لتخليصنا من همجيتنا)).[2]

1 - نفس المرجع السابق، ص 12م 11.
2 - بوحدبية، عبد الوهاب وآخرون، على خطى ابن خلدون، دار الجنوب للنشر، تونس، ط2006، ص11.

المبحث الثالث:-

الملامح الفكرية لحقوق الإنسان عند ابن خلدون

نقول بادي ذي بدء هل تطرق ابن خلدون لحقوق الإنسان وبشكل صريح؟ إن ما نعرفه على وجه العموم أن ابن خلدون قد أسس علم الاجتماع أو بمعنى أوسع وأشمل علم العمران الذي يتناول عنده الإنسان والزمان والمكان وبمعنى أدق الكون والحياة وكذلك فلسفة التاريخ ومن خلال ثنايا هذا العلم تطرق لعدة علوم أخرى كان الإنسان محورها مثل الاقتصاد والسياسة والتربية ومشاكل الثقافة، أما أن يكون ابن خلدون قد درس حقوق الإنسان بمفهومه الحديث الآن فيما درس من مواضيع المقدمة فهذا ما نبحث عنه وما يزال جديداً كل الجدة، بل أن دراسة العنصر الإنساني في مقدمة ابن خلدون لم ينتبه إليه الباحثون.

وإذا كان ابن خلدون قد درس حقوق الإنسان فهل قصد إلى بحثها بمقدمته أم أنه بحثها عن غير قصد من خلال تناوله للعمران بالدراسة والتحليل في جوانبه السياسية والاقتصادية والاجتماعية وهل كانت دراسته لحقوق الإنسان شاملة متكاملة أم أنها مقتضبة متناثرة هنا وهناك في فصول المقدمة وهل يجوز لنا أن ننسب له فكراً إنسانياً ((حقوق الإنسان)) وإلى أي حد يجوز لنا ذلك.

يبدو أن هذه الأسئلة ضرورية لا مناص من طرحها ونحن سنتناول الإجابة في هذا البحث لأن هذا الموضوع ما يزال جديداً ولم يتفطن إليه الباحثون ولم يتطرق إليه أحداً بالدراسة والتحليل وأتوقع بأنني سأجد صعوبات جمة في تناوله بسبب جدة الموضوع وتشعب عناصره خاصة وأن منهج دراسة حقوق الإنسان نفسه لم تحدد بعد ملامحه بصورة نهائية حتى وفق الدراسات الحديثة والمعاصرة، مع أننا واثقون بأن ابن خلدون لم يخطر بباله وهو يكتب المقدمة بأنه أثار قضايا هامة تتعلق بحقوق الإنسان، والدليل على ذلك أن كل الذين استخرجوا من مقدمة ابن خلدون ما سموه بفلسفة التاريخ أو الاقتصاد السياسي ومشاكل التربية لم يفعلوا ذلك لأن ابن خلدون قد نبههم إلى وجود هذه الدراسات والبحوث في فكره، بل إن عدم وجود ما ينبههم إلى ذلك يزيد من قيمة أبحاثهم وأطروحاتهم ويضفي عليها طابع الاستكشاف واستخراج المعادن من الأرض المجهولة.

وبالأخص ما ورد في المقدمة وحدها لأن المقدمة هي التي نجد فيها أصالة ابن خلدون فنحن وفق الأمانة العلمية فلن نبحث عن حقوق الإنسان عند ابن خلدون إلا ما كان قابلاً للبحث العلمي بعيداً عن الافتراضات وأكد بأن محاولتنا هذه ليست سهلة كل السهولة لأننا لن نجد فيها كل ما ينبغي من المادة الضرورية لحقوق الإنسان بالمعنى المتعارف عليه اليوم وفقاً لمنظومة متكاملة من الحقوق، بل إننا سنجد أنفسنا مضطرين أحياناً حتى للتحرر من بعض مفاهيم حقوق الإنسان وفق الأساليب والمصطلحات الحديثة بل نحن نتصدى في دراستنا هذه لإنسان ابن خلدون والذي يعتبر عجينة طبيعة يصفها محيطه الأسري والاجتماعي والاقتصادي والسياسي إن هذا المحيط المتنوع البالغ أقصى درجات التعقيد والتشابك حيث أستمد ابن خلدون فلسفته الإنسانية «المحيطة» من حياته الصاخبة التي لم يعرف تأملاً ولا هدوء وإنما عاش دائماً يصارع هذا المحيط في عقله ومطامحه وعيشه ومشاعره وبدون انقطاع إن دراسة المحيط الذي انفرد به ابن خلدون في مقدمته لا يقتصر على البيئة الطبيعية وحدها بل تعداه إلى كل ما يحيط بالإنسان من بيئة طبيعية ووسط اجتماعي وتراث ثقافي وعادات اجتماعية وأوضاع اقتصادية.

إن ابن خلدون لم يهتم بالفرد كفرد ولكنه أهتم به دائماً كعضو في جماعة والصق الفرد بمحيطه الطبيعي والاجتماعي، درس جماعات قبلية ووحدات اجتماعية بدو وحضر ملتصقة بأرضها وظروفها المعيشية، ونتيجة لتلك الرؤية الخلدونية فإننا لن نجد عند ابن خلدون إنساناً حراً يتصرف في مصيره وحقوقه كيفما يشاء بل إنساناً تخلقه الظروف الموضوعية التي يتحرك وفقها تحدد حقوقه وواجباته، لذلك فإن الإنسان الخلدوني لا يختلف عن الشجرة والنبات، لأنه جزء من الكون فإذا أردنا تغيره يجب أن نغير محيطه، أما إهمال ظروفه والعناية به منقطعاً عن ظروفه فهو عبث لا طائل من وراءه ويقول ابن خلدون في الإنسان: ((الإنسان أقرب إلى خلال الشر إذا أهمل في مرعى عوائده ولم يهذبه الاقتداء بالدين وعلى ذلك الجم الغفير))[1] ((ولكنه أقرب إلى خلال الخير بأصل فطرته وقوته العاقلة لأن الشر إنما جاء من قبل القوى الحيوانية التي فيه وأما حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب)).[2]

إن مهمة الدين عند ابن خلدون هي هداية الإنسان وذلك لغرض استكمال إنسانيته

1 - مقدمة ابن خلدون، ص 422.
2 - مقدمة ابن خلدون، ص 444.

العقلية بالسيطرة على حيوانيته الغريزية، لا مقاومتها أو القضاء عليها إذ أن الغريزية الحيوانية يعتبرها ابن خلدون فطرية ولذلك لا يمكن القضاء عليها لأنها في الجانب الآخر مفيدة لأن لها وظيفة تؤديها بالنسبة للأفراد أو الجماعة فالدين قد ذم فينا الغرائز الحيوانية ولكننا لم نتفطن إلى مقاصد الدين السمحاء، فالدين لا يقصد في ذمة للغريزة الإنسانية إهمالها أو تعطيلها إنما يقصد من وراء ذلك تهذيبها حيث يقول ابن خلدون عن الغريزة: ((إنما مقصده تصريفها في أغراض الحق جهدا المستطاع حتى تصير المقاصد كلها حقاً وتتحد الوجهة فلم يذم الغضب وهو يقصد نزعه من الإنسان، فإنه إن زالت منه قوة الغضب فقد الانتصار للحق وبطل الجهاد وكذا ذم الشهوات أيضاً ليس المراد إبطالها بالكلية فإن من بطلت شهوته كان نقصاً في حقه، وإنما المراد تصريفها فيما أبيح له باشتماله على المصالح ليكون الإنسان عبداً متصرفاً طوع الأوامر الإلهية وكذا العصبية حيث ذمها الشارع وقال لن تنفعكم أولادكم أي حيث تكون العصبة على الباطل كما في الجاهلية فأما إذا كانت في الحق فأمر مطلوب وإلا بطلت الشرائع نفسها)).[1]

إن ابن خلدون من خلال هذه النظرة إلى الإنسان لا يبسط حياته وإنما يضعها في إطار معركة خالدة فهو ينظر إلى هذه المعركة على أنها أبعد ما تكون عن البساطة لأن الإنسان إذا قضى على حيوانيته فقد قضى على حقه في الحياة وبالتالي القضاء على نوعه البشري وعلى حضارته وشرائعه وكان موقفاً منافياً للعمران الذي ينشده ومن ثم منافياً للقيم الإنسانية جمعاء ولحق الإنسان في التمتع بحريته والتي هي أساس العمران البشري حيث يؤكد ابن خلدون على أن الإنسان بدون حيوانيته هو إنسان مريض وناقص وبائس، وغير جدير بالحياة أصلاً وبأنه إنسان لا وجود له في واقع الحياة إن الإنسان الحقيقي عند ابن خلدون هو ذلك الإنسان الذي تتصارع فيه حيوانيته وإنسانيته عقله وغريزته وهذا الصراع دائم لا نهاية له إن الإنسان الحقيقي والذي حلله ابن خلدون هو الذي يتحكم في نفسه ولا يقهرها ولا يذلها ويربي غرائزه ولا يقتلها لأن قتلها من السهولة بمكان أما تربيتها وتهذبها وتنميتها للخير والسعادة فهو أمر يتطلب الصبر والأناءة فابن خلدون يرى أن الغرائز تتطلب من الإنسان المحافظة عليها لأنها طاقة يمكن أن تستغل في البناء والعمران الإنساني.

---

1 - مقدمة ابن خلدون، ص 539-540.

ومجمل رأي ابن خلدون أن الإنسان في حد ذاته جزء من الطبيعية تؤثر فيه بمقدار ما تؤثر في غيره من الكائنات ويشمل تأثيرها فيه حتى يشمل خَلقه وخُلقه، جسمه ونفسه، فرداً أو جماعة، في أديانه وشرائعه وعوائده وسلوكه تتدخل فيه حتى لا تترك له مجالاً من رد الفعل وتكاد تصل إلى درجة الاستعباد فمثلاً يتكلم ابن خلدون عن المدينة فيقول: ((فالمدن التي يكثر عمرانها تكثر بها الأوبئة بسبب الأوساخ المتراكمة التي تعفن الجو فيتنفسه الناس ويكثر فيهم الطاعون أو الحميات، ولذلك كان من الحكمة أن يتخلل الهواء القفر بين العمران ليكون تموج الهواء فيذهب بما حصل فيه من العفن ويأتي بالهواء الصحيح)).[1]

ولذلك فإن ابن خلدون يؤكد على أنه بالرغم من أن المدن تحمي الإنسان وتعتبر ظاهرة حضارية إلا أنه في المقابل يدفع الإنسان مقابل ذلك ثمناً باهضاً مقابل تدهور أخلاقه وصحته، فإن ابن خلدون يتحدث هنا عن حقوق الإنسان ((من الجيل الثالث)) وهي حقه في أن يتمتع بالعيش في بيئة نظيفة خالية من مختلف أشكال التلوث البيئي ويؤكد على ضرورة العناية بتخطيط المدن والقرى وفق معايير صحية تضمن سلامة صحة الإنسان وتصونها.

أما القيد الآخر والذي يتحدث عنه ابن خلدون بعد التغلب على غريزة الحيوانية وعلى عالم الطبيعة المحيطة به هو صراعه مع احتياجات جسمه كإنسان وأولهم وأهمهم حيوانيته لتناول الغذاء فحق الإنسان في تأمين غذائه حاجة ضرورة ويعد من حقوقه الأساسية حيث يقول في مقدمته: ((وأعلم أن أثر هذا الخصب في البدن وأحواله يظهر حتى في حالة الدين والعبادة))[2]((كذلك تجد حال أهل المدينة الواحدة في ذلك مختلفاً باختلاف حالها من الترف والخصب)).[3]

فإن ابن خلدون يربط ربطاً وثيقاً بين معيشة الإنسان المادية ومزاجه النفسي وقواه العقلية ومواهبه وميوله وأخلاقه لذلك فهذا تأكيد على حق الإنسان وبشكل علمي ومنطقي على ضرورة تأمين غذاءه وبصورة أساسية وإتاحة الفرصة للحصول عليه بصورة طبيعية وهذا القول اليقيني لم يستنتج ابن خلدون طبياً بل عن طريق الملاحظة والمشاهدة لمستويات متعددة من حياة الإنسان وبمختلف المناطق التي استوطنها أو زارها إن قضية

1 - مقدمة ابن خلدون، ص 710.
2 - مقدمة ابن خلدون، ص 338.
3 - مقدمة ابن خلدون، ص 339.

حق تأمين الغذاء بالنسبة للإنسان تبدو لأول وهلة غير ذات خطر في حياة الإنسان ولكن عند دراستها كما فعل ابن خلدون نرى أن حضارات برمتها تترتب عليها بعد أن نتفحص أهمية الغذاء بالنسبة للإنسان حيث تتبين لنا النتائج الخطيرة إلا عندما يكون الشعور بها شعوراً علمياً وإنسانياً قائماً على ملاحظة الناس أفراداً وجماعات في حياتهم اليومية.

نحن هنا مع إنسان ابن خلدون وهو إنسان حقيقي واقعي بتأثر بما يأكل وله حق تأمين غذائه وله حق تأمين ما يلبس وفيما يسكن وما يستنشق من هواء في كل زمان ومكان في الريف أو المدينة غنياً أو فقيراً مريضاً أو صحيحاً.

فالإنسان عند ابن خلدون وحدة من وحدات المجتمع وإن الفرد هو المحور الذي تدور عليه حركة النمو والتجدد في الإسلام ومن خلال ترقية الفرد يرتقي المجتمع كله من خلال إطلاق الطاقات البشرية إلى الإنشاء والانطلاق والارتفاع بمستواها ليقيم التكافل الاجتماعي في المحيط الإنساني مقام الصراع والتطاحن.

ويقول ابن خلدون في المقدمة: ((التغلب والقهر، هذا ما جعل أحكام السلطان الغالب جائرة عن الحق لحمله الناس على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته، فتعسر طاعته ويجئ الهرج والقتل والتمرد))[1] فابن خلدون يرى أن تعزز كرامة الإنسان وذلك من خلال بعد الأنظمة عن القهر والإذلال وكافة أساليب القهر لأنها تولد الانفجار ويأخذ أشكالاً متعددة مثل التمرد والقتل والاضطرابات فهذه نتائج الاستبداد والتي تحرم الإنسان حقوقه وممارسة واجباته ويؤكد على ضرورة وضع قوانين تحمي حقوق الجميع وتؤمن أرواحهم وممتلكاتهم.

ويؤكد ابن خلدون في مقدمته: ((لأن الأحكام السلطانية مفسدة للبأس ولأن الوازع فيها أجنبي أم الشرعية فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي))[2] حيث يعرف ابن خلدون الأحكام السلطانية بأنها الحكم الفردي الاستبدادي بمعنى حكم السلطان أو الشخص الحاكم فحكمه مضرة لأفراد المجتمع وهي تتصف بالإذلال لجموع الشعب في حين يرى أن القانون أو الدستور والحكم عن طريقة لا يعطي الفرصة للحكم الفردي لأن القوانين تحدد المسئوليات والواجبات والحقوق وتحافظ على شدة البأس لدى الإنسان وتنمى لديه الشعور بالكرامة والعزة.

1 - مقدمة ابن خلدون، ص 516.
2 - مقدمة ابن خلدون، ص 421.

فابن خلدون تعرض في المقدمة لحقوق الإنسان الأساسية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية وكل ما يؤثر على حق الإنسان في الحياة من الجوانب المعنوية والمادية تناول مسألة السلطة أو الحكم وأثاره ومسئوليات الفرد تجاه مجتمعه ومسئوليات المجتمع تجاه الفرد وتكلم عن الاستبداد وتكلم عن أهمية الأسرة وبقية التكوينات والوحدات الاجتماعية، كما تناول مسألة الضرائب والجبايات والمكوس بأنواعها ثم تطرق إلى هيمنة الدولة على التجارة على حساب أفراد المجتمع وما ينتج عن ذلك من السخرة والتسلط على حقوق الناس وأحوالهم بشتى الوسائل الغير مشروعة، وأخيراً يدخل مباشرة إلى حقوق الإنسان وانتشار المذلة والنفاق والتحلل والاضطرابات والمجاعات واختلال التوازن الاجتماعي والسياسي والاقتصادي حيث تتكدس الثروة والترف والفساد بيد فئة قليلة حاكمة، والنفاق والمذلة والإهانة والتحايل للجموع الغفيرة من أبناء الشعب.

إن كل ما ذكرناه آنفاً هو انطلاقاً من فكر ابن خلدون الخصب الذي عايش الواقع بكل ما فيه من متناقضات وواقع ابن خلدون هو من الأتساع بحيث يشمل كل المكونات الثقافية العربية الإسلامية وبمختلف وجوهها ومواضيعها بالإضافة إلى ذلك فإن ابن خلدون استوعب واقعاً حياً مليئاً بالمعاني والعبر حيث مارس حياته بطموح جارف واندفاع شديد في مجتمع يعج بالاضطرابات والمؤامرات والفتن والحروب الطاحنة وعايش هذه الظواهر الاجتماعية والسياسية من داخلها وداخل لب المعمعة وسخبها لأنه كان في صلب الحياة السياسية والإدارية وكان دائماً هدفاً للمؤامرات والملاحقات بل كان في بعض الأحيان طرفاً فيها، هذا الواقع الحياتي الذي عاشه ابن خلدون أضاف إلى فكره خصوبة المادة العلمية بمقدمته زد على ذلك ثقافته العربية الإسلامية التي استوعبها بتفوق عالي حيث أننا إذ قلنا إن أحداً لم يصل إلى مستواه فإننا لا نبالغ ولم نجافي الحقيقة، لأن مشروع ابن خلدون والذي أطلق عليه اسم ((علم العمران)) هو نظرة شاملة للكون والحياة تتناول دراسة جميع المناشط الإنسانية وجميع وجوه السعي التي يبذلها الإنسان في سبيل إعمار الأرض ((عِّمر)) وبذلك فإن جميع العلوم والمفاهيم الفكرية التي يكتشفها الإنسان لتحقيق هذا الهدف تنطوي تحت ((علم العمران)) لأن فكر ابن خلدون يؤمن بترابط ظواهر الوجود باختلاف أنواعها وتتسم بالترابط والتلازم وفق ((قانون الترابط الشامل)) لذا فإن مفهوم العمران عند ابن خلدون أوسع من مفهوم علم الاجتماع وأشمل في الزمان والمكان والعناصر الصانعة والنتائج المترتبة عليه، فالمشروع

الخلدوني يتضمن جميع العلوم والأنشطة التي تتطلبها عملية اعتمار الأرض بدءاً بعلم فلاحة الأرض وزراعتها مروراً بالآداب والفنون والعلوم الطبيعية والاقتصادية وانتهاء بتنظيم المجتمع على مستوى السياسة والحكم، فعلم العمران وكما تفيد كلمة ((عمران)) يشمل كل العلوم التي ينتجها الفكر الإنساني من خلال تفاعل الإنسان مع بيئته الطبيعية ومحيطه الاجتماعي وتجاوزاً بالإمكان من هذا المنطلق أن تطلق عليه ((علم العلوم)) عند ابن خلدون[1] فكلمة مشروع هنا نقصد بها علم العمران عند ابن خلدون وذلك لما يتميز به هذا المشروع الخلدوني من التميز والسعة والشمول لكل مجالات العلم، فحقيقة الآثار الخلدونية تقضي باختراق الظاهر للوصول إلى العمق وهو الباطن وحقيقة ابن خلدون هي في تلميحاته وليست في تصريحاته.

1 - د. العاملي، مصباح، ابن خلدون وتفوق الفكر الخلدوني، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى 1988، ص 25،26،27،28.

الفصل الرابع

حقوق الإنسان في فكر ابن خلدون

- **المبحث الأول:**

الإنسان عند ابن خلدون

- **المبحث الثاني:**

حق الاجتماع الإنساني عند ابن خلدون

- **المبحث الثالث:**

دور الدين عند ابن خلدون

- **المبحث الرابع:**

مفهوم الدولة عند ابن خلدون

- **المبحث الخامس:**

نظام الحكم عند ابن خلدون (الجانب السياسي)

- **المبحث السادس:**

حقوق الإنسان الاقتصادية عند ابن خلدون

- **المبحث السابع:**

الإنسان الخلدوني ابن بيئته ومحيطه

حقوق الإنسان في فكر ابن خلدون

المبحث الأول:-

الإنسان عند ابن خلدون

سأحاول في هذا الفصل الورود لمنهل ابن خلدون مقدمته والتي تعد ثروة زاخرة تعج بالأفكار الإنسانية الراقية في هذا الميدان إذا عرفنا كيف نسلط عليها روح العلم الحديث دون أن يجمح بنا التعسف إلى تقويله ما لم يقل ومما زاد في أهمية بحوثه الإنسانية بالنسبة إلينا نحن العرب خصوصاً لأنه استمدها من واقعنا مما جعله هو الوحيد الذي استطاع إن يفسر عيوبنا وفضائلنا كمالاتنا ونقائصنا تفسيراً علميا، فإن ابن خلدون يعتبر المدرسة الحقيقة التي نتعلم منها ما يستطيع الإنسان أن يحققه في حياته هو تاريخ الإنسان نفسه وإن نكتشف من خلال نصوص المقدمة والتي هي في منتهى الغزارة والاتساع والعمق تصور ابن خلدون الفكري والواقعي لحقوق الإنسان فنحن الذين يقع علينا عبئ اكتشاف هذه المادة في أبحاثه كما تم اكتشاف الاقتصاد وعلم الاجتماع والسياسة والتربية فالإنسان عند ابن خلدون خلق في الحياة ليصارع فنفسه في صراع مع جسمه، وعقله في صراع مع غرائزه وتنميته الجسمية والمعنوية في صراع مع محيطها الطبيعي وبيئتها الجغرافية ومحيطها الاجتماعي والثقافي والسياسي.

وفي كل هذه الصراعات التي يخوضها الإنسان في الحياة يكون عبداً لما ألفه وما تعود عليه ومن ثم كان الإنسان ((ابن عوائده ومألوفة لا ابن طبيعته ومزاجه أي أن ظروفه الخارجية الموضوعية هي التي تتحكم في سلوكه وليست إرادته الداخلية أو ظروفه النفسية)).

وكل ما تستخرجه من بحوث ابن خلدون مفادها إن الإنسان في صراع دائم مع ظروفه الموضوعية، ولكنه قبل إن ينتصر في هذا الصراع ومن ثم إذا أردنا أن ندخل أي تغيير على حياة الإنسان الداخلية، فعلينا إن نسلط هذا التغيير على محيطه، ومحيطه هو الذي يتولى بعد ذلك تغيير داخليته.

إن ما نعرفه في عصرنا الحاضر من هزائم وتشتت وعجز عن ضبط النفس وعن التنظيم، ومن فقدان للثقة بأنفسنا واعتماد على ما يقدمه الآخرين في الصغيرة والكبيرة، وما يجتاح أمتنا في حياتها السياسية والاقتصادية والثقافية من فوضى وتبذير وفساد

واستبداد وحشو وارتجال إن الهدف من هذه الدراسة المتواضعة لفكر ابن خلدون في مجال حقوق الإنسان هو أن نتعلم من ابن خلدون دراسة واقعنا وعقلنته.

فمن قائل يقول أن ابن خلدون لم يتطرق لحقوق الإنسان في مقدمته فليس معنى ذلك أنه لم يتعرض للمشاكل الإنسانية بطريقة أو بأخرى بل أن المتمعن بالدراسة والتحليل لفكر ابن خلدون من خلال المقدمة يلمس أن ابن خلدون ينيرها ولكن بروحه العلمية المشاعة في كل فصول مقدمته.

فالإنسان عند ابن خلدون ((أقرب إلى خلال الشر أذا أهمل في مرعى عوائده ولم يهذبه الاقتداء بالدين وعلى ذلك الجم الغفير)).[1]

ثم يقول: ((ولكنه اقرب إلى خلال الخير بأصل فطرته وقوته العاقلة لأن الشر إنما جاء من قبل القوى الحيوانية التي فيه، وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب)).[2]

فمهمة الدين عند ابن خلدون هو هداية الإنسان إلى استكمال إنسانيته العقلية بالسيطرة على حيوانيته الغريزية، ولكن ليس بمقاومتها أو القضاء عليها إذ الحيوانية لا يعتبرها ابن خلدون فطرية فحسب أي لا يمكن القضاء عليها، وإنما يعتبرها مفيدة لنا ولها وظيفة تؤديها بالنسبة إلينا كأفراد وجماعات فالدين قد ذم فينا الغرائز الحيوانية ولكن ليس مراده فيما ينهى عنه أو يذمه من أفعال البشر أو يندب إلى تركه ابن خلدون مقصد الدين من هذا ألزم حيث يقول: ((إنما مقصده تعريفها في أغراض الحق جهد المستطاع حتى تغير المقاصد كليهما حقا وتتحد الوجهة فلم يذم الغضب وهو يقصد نزعه من الإنسان، فإنه إن زالت منه قوة الغضب فقد الانتصار وبطل الجهاد وكذا ذم الشهوات أيضا ليس المراد إبطالها فإن من يطلب شهوته كان نقصاً في حقه، وإنما المراد تعريفها فيما أبيح له باشتماله على المصالح ليكون الإنسان عبداً متصرفاً طوع الأوامر الإلهية، وكذا العصبية حيث ذمها الشارع وقال لن تنفعكم أولادكم أي حيث تكون العصبة على الباطل كما في الجاهلية فإما إذا كانت في الحق فأمر مطلوب وإلا بطلت الشرائع نفسها))[3]

1 - المقدمة، ص 422.
2 - المقدمة، ص 444.
3 - المقدمة، ص 539-540.

فالإنسان في رأي ابن خلدون اجتماعي بطبعه لأن حاجاته متعددة ومتنوعة ولا يمكن أن تتوفر له إلا بالجهود المشتركة التي يبذلها الأفراد متعاونين، ولكنه يؤكد من جهة أخرى على أن صراع الرغبات يؤدي إلى المنازعات الأمر الذي تصبح معه الحكومة ضرورة ملحة لغرض الاستقرار والنظام أن كلمة ((عمران)) عند ابن خلدون مشتقه من ((عمر)) أي الإقامة في مكان ما ومعاشرة احد ما وتعنى أيضا فلاحة الأرض، وبناء سكن وتحديد إقامة مما سبق يتبين أن مفهوم العمران هو معقد جداً فهو من معنى جغرافي وديمغرافي إلى معاني المعاشرة والاجتماع وهذا المفهوم قد حدده ابن خلدون بدقه ووضوح، فالعمران عنده هو: ((التوحش والتآنس والعصابات وأصناف التغلب للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك، والدول، ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم، من الكسب، والمعاش والعلوم والصنائع)).[1]

من خلال ما تقدم نجد أن كلمة ((عمران)) تعني عند ابن خلدون القضايا السكانية والاقتصادية، كما تعني النشاطات الاجتماعية والسياسية والثقافية، أي جميع الظواهر الإنسانية.

1 - المقدمة، ص 35.

المبحث الثاني:

حق الاجتماع الإنساني عند ابن خلدون

حاجة الإنسان إلى العيش في جماعة يعتبره ابن خلدون حاجة ملحة وضرورية وحقاً إنسانياً من الحقوق الطبيعية حيث تلعب الحاجات الإنسانية دوراً بارزاً في نشأة العمران وتطوره، فبقاء الإنسان والجماعات البشرية فيما يرى ابن خلدون مرهون بحقين أساسيين هما حقه في الحصول على القوت أو الغذاء الذي يضمن له حق الحياة، وحق الدفاع عن النفس الذي يقي الإنسان من أخطار الطبيعة وتحدياتها وإن كلا الحقين يقتضى الحق في أن يعيش الإنسان وسط جماعة من بني جنسه ليشعر بحق الاستقرار والطمأنينة والتعاون بين الإنسان وأخيه الإنسان من أجل الحفاظ على استمرار بقاء المجتمع الإنساني ونحوه.

ويوضح ابن خلدون ما سبق بإشارته إلى قصور قدرة الإنسان الواحد من البشر عن تحصيل حاجته من الغذاء الذي يعد وجوده من قوام الحياة الإنسانية واستمرارها حيث يقول ابن خلدون: ((إن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء، وهداه إلى التماسة بفطرته وبما ركب فيه من القدرة على تحصليه، إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة من تحصيل حاجته من الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه، ولو فرضنا منه أقل ما يمكن فرضه وهو قوت يوم من الحنطة مثلاً، ما لا يحصل إلا تكثير من الطحن والعجن والطبخ، وكل واحد من هذه الأعمال الثلاثة يحتاج إلى مواعين وآلات لا تتم إلا بصناعات متعددة من حدادٍ ونجار وفاخورى)).[1]

هب أنه يأكله حباً من غير علاج، فهو أيضا يحتاج في تحصيله حباً لأعمال أخرى أكثر من هذه، من الزراع والحصاد والدراس الذي يخرج الحب من غلاف النبل، ويحتاج كل واحد من هذه الآلات متعددة وصنائع كثيرة أكثر من الأولى بكثير، ويستحيل أن توفي بذلك كله أو بعضه قدرة الواحدة، فلا بد من اجتماع القدر الكثير من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم.[2]

كما يوضح ابن خلدون مبدأ حق الدفاع عن النفس فيؤكد على ضرورة الاجتماع الإنساني وتعاون الناس فيما بينهم لصناعة الآلات المعدة للدفاع، وصد الوحوش المفترسة فيقول: ((وما لم يكن هذا التعاون لما ركبه الله تعالى عليه من الحاجة إلى الغذاء في حياته

1 - ابن خلدون، المقدمة، ج1، تاريخ ابن خلدون، منشورات، محمد علي بيضون، بيروت لبنان، ط 1992م، ص44.
2 - المصدر نفسه.

ولا يحصل له أيضا دفاع عن نفسه لفقدان السلاح، فيكون فريسة للحيوانات، ويعالجه الهلاك عن مدى حياته ويبطل نوع البشر)).[1]

ومعنى هذا أن ابن خلدون يرى: ((إن بقاء النوع الإنساني يتطلب ضرورة الاجتماع والتعاون الإنساني لتحصيل الغذاء والدفاع الذي يصد العدوان ويقي عائلته، وإلا لم يكمل وجودهم، وما أراد الله من اعتمار العالم بهم استخلافه إياهم وهذا هو معنى العمران الذي جعلناه موضوعاً لهذا العلم)).[2]

وينطلق ابن خلدون في حديثه عن العمران من منطلق إسلامي، ينفى عنه كل نزعة مادية في فكرته ونظرياته، يتضح هذا في تعريفه أن معنى العمران هو استخلاف الله لبني الإنسان في الأرض من أجل بنائها وعمارتها والنهوض بها وتقدمها، والمحافظة على النوع البشري وبعد أن يسجل ابن خلدون هذه الحقيقة بها طبيعة الاجتماع وضروريته للإنسان، يذهب إلى أنه لابد مع هذا الاجتماع من وجود الوازع للبشر، وهو القوة الغالية التي تمنع القتال بين أحاد الناس، نظراً لما في طباعهم من للعدوان والظلم وفي هذا يقول: ((ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر، كما قررناه وتم عمران العالم بهم فلابد من وازع يدفعهم عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم، وليست آلة السلاح التي جعلت دافعه العدوان الحيوانات العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم، لأنها موجودة لجمعيهم)).[3]

فلابد من شيء أخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم وإلهاماتهم فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان اليد القاهرة وهذا هو معنى الملك وقد تبين لك بهذا أنه خاصة للإنسان طبيعته ولابد لهم منها.[4]

ولذلك يرى ابن خلدون أن طبيعة الإنسان الذي فطر على الخير والشر والتعاون والعدوان تحتم عليه إذن وجود هذا الوازع لاستقامة أمور الحياة والمدنية وعدم تعرض الإنسان للقضاء أو الهلاك كما يتضح لنا من خلال كلام ابن خلدون أيضا أن السلطة ((الحكومة)) بالمفهوم الحديث هي نتيجة طبيعية لحادث الاجتماع، وإن أول مظهر لقيام هذه الهيئة هو تجمع السلطة في يد رئيس واحد وقيام الحكومة ضروري لثبات المجتمع ودوام استقراره وعلى ذلك فإنه من المستحيل وجود مجتمع غير حاكم يحفظ أفراده،

---

1 - ابن خلدون، المقدمة، ج 1، ص45.
2 - المصدر نفسه.
3 - المصدر نفسه.
4 - المصدر نفسه، ص 46.

وتوفير مبدئي العدل والمساواة وتعريف الناس بحقوقهم وواجباتهم وبذلك يتم القضاء نهائياً على كل لون من ألوان الفوضى والتخبط والعشوائية وحل المشاكل التي قد تنشأ بينهم، لأن من أخلاق البشر التي جبلوا عليها، فيهم الظلم والعدوان على بعضهم البعض فمنهم من امتدت عينه إلى متاع أخيه امتدت يده إلى أخذه، إلى أن يصده عنه وازع.

ويقول ابن خلدون كذلك: ((الملك منصب طبيعي للإنسان لأن البشر لا يمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعاتهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم، وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض ويمانعه الأخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة، وهي تؤدي إلى الهرج، وسفك الدماء وإذهاب النفوس المفضي ذلك إلى انقطاع النوع، وهو مما خصه الباري سبحانه وتعالى بالمحافظة، واستحال بقاؤهم فوضى دون حاكم يزع بعضهم عن بعض، واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم)).[1]

فالحياة الاجتماعية إذن يستحيل أن تستمر إلا بوجود الحاكم الوازع الذي يمنع التعدي ورفع التنازع، ويدفع الغزاة، ويعد الجيوش ويشيع العدل، وينشر العمران إلى غير ذلك مما يقتضيه العمران وهو الحياة البشرية ومما تتطلبه الحياة المدنية، لذلك فابن خلدون يرسخ مبدأ حقوقي إنساني عندما يؤكد على ضرورة وجود تنظيم سياسي يؤمن حياة الإنسان وحقه في أن يعيش مستقراً مطمئناً وأن يكون هناك مؤسسة قضائية عادلة تمنع الظلم والتعدي وتفض في المنازعات وتشيع جواً من العدل والإنصاف لذلك فقد أجمع فقهاء الإسلام على ضرورة قيام الحكم في الإسلام وأعتبر فرض على الأمة كلها وهي مسئولة عنه وعن مؤسساته، وإن أمر الدين لا يستقيم إلا باستقامة أمور الدنيا لأن الدين يتطلب إقامة الشعائر، وتنفيذ الأحكام وإقامة العدل وحماية الأموال والأنفس وإقامة الحدود، وتحصين البلاد والدفاع عنها، وإدارة شؤون مؤسسات الدولة ببراعة وجهد وكفاءة وكل هذه الأمور تتطلب وجود ((السلطان الحاكم الوازع)) تطبيق نصوص الشريعة وذلك لما يتطلبه المجتمع الإنساني.

وفي هذا المجال يقول الإمام الغزالي: ((إن الدنيا والأمن على النفس والأموال لا تنتظم إلا بسلطان مطاع وعلى الجملة لا يتمارى العاقل في أن الخلق على اختلاف طبقاتهم وما هم عليه من تشتت الأهواء وتباين الآراء لو خلوا ورآهم ولم يكون رأي مطاع يجمع شتاتهم لهلكوا من عند أخرهم، وهذا داء لا علاج له إلا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء

1 - المصدر نفسه.

في أن السلطان ضروري في نظام الدنيا)).[1]

إن ولاية الناس وتولي أمورهم من أعظم الواجبات الدينية في الإسلام لأن لا قيام للدين إلا بالولاية الصالحة ولأن لابد للناس عند اجتماعهم من رئيس يستشيرهم ويدير شؤونهم وفي ذلك قال رسول الله ﷺ: ((إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا أحدهم)) لذلك فإن نظام الحكم يعتبر من الأسس الفكرية في تراثنا الإسلامي الخالد.

ويؤكد ابن خلدون في مقدمته بأن الوازع: ((الحاكم أو السلطان)) يختلف من البادية عن المدينة، نظراً لاختلاف نمط الحياة فالوازع في البادية عادة ما يتم بالبساطة والطبيعية ويخلو من التعقيد إلا أنه في المدن التي تتسم بالتعقيد والتركيب في حياتها يتصف وازعها هو الأخر بالتعقيد والخلو من البساطة ويقرر ابن خلدون نفس المدن والحقيقة التي أوردها الغزالي حيث يقول: ((فأما المدن والأمصار فعدوان ((الناس)) بعضهم على بعض تدفعه الحكام والدولة بما قبضوا على أيدي من تحتهم من الكافة أن يمتد بعضهم على بعض أو يعدو عليه، فإنهم مكبوحون بحكمة القهر والسلطان عن التظالم إلا إذا كان ذلك عن الحاكم نفسه، وأما العدوان الذي خارج المدينة فيدفعه سياج الأسوار عند الغفلة أو الغرة ليلاً، أو العجز عن المقاومة نهاراً، أو يدفعه ذياد الحامية من أعوان الدولة عند الاستعداد والمقاومة وهذا يتعلق بالوازع بمناطق العمران الحضري، وأما أحياء البدو فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبراؤهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الوقار والتجلة، وأما حللهم فإنما يذود عنها من خارج حامية الحي من أنجادهم وفتيانهم المعروفين بالشجاعة فيهم، ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبة وأهل نسب واحد لأنهم بذلك تشتد شوكتهم ويخشى جانبهم إذ نعرة ((نصرة)) كل أحد على نسبة وعصبته أهم)).[2]

وهكذا يتبين لنا بأن العمران أو الاجتماع الإنساني عند ابن خلدون يعتبر أمراً ضرورياً للفرد والجماعة وبأن الحكمة الإلهية أقتضت ضرورة وجود الملك أو الوازع أو السلطان أو الحكم لأنه أمر ضروري لإزدهار الصناعة والتجارة ولو الإسلام أيضا لما قام العمران الذي تتشابك وتتداخل فيه المعتقدات الدينية والحجج العقلية وكما أكد ابن خلدون على أن العمران البشري يقوم كله على أساس ديني وإسلامي.[3]

لأن الشريعة الإسلامية نظمت شؤون الحياة الإنسانية بالمجتمع فعلى سبيل المثال ما أورده ابن خلدون في مقدمته من: ((إن الزنا مخلط للإنسان مفسد للنوع، وإن القتل

1 - الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، القاهرة هـ 1327، ص96.

2 - المصدر السابق، ص 136.

3 - د. مصطفى الخشاب: النظريات والمذاهب السياسية، مطبعة البيان العربي بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1958، ص130.

أيضا مفسد للنوع وإن الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النوع))[1] فالزنا محرم ﴿ﻓ﴾ الإسلام نظراً للاعتبارات الإنسانية فاحترام خصوصية الفرد وأسرته وحقه ﴿ﻓ﴾ الحياة شريفاً عفيفاً وحرم القتل الذي يعتبره الإسلام جريمة ضد النوع البشري وحمايته واحترام خصوصية الإنسان فمن حقه أن يتمتع بحياته مادامت لم تشكل خطراً على الآخرين، واعتبر كذلك الظلم بأنواعه وأشكاله يؤدي إلى الخراب ودمار المجتمعات الإنسانية وقيمها.

واستشهد ابن خلدون للتدليل على ذلك بكلام حكماء الخليفة ومنهم الموزبان ((خادم النار أو حاكم الجوس)) بهرام بن بهرام نظراً عن المؤرخ المسعودي: ما نصه: ((أيها الملك، إن الملك لا يتم عزه إلا بالشريعة والقيام لله بطاعته، والتصرف تحت أمره ونهيه، ولا قوام للشريعة إلا بالملك، ولا عز للملك إلا بالرجال ولا قوام للرجال إلا بالمال، ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة بين الخليفة نصبه الرب وجعل له قيماً وهو الملك)).[2]

كما أستشهد كذلك بكلام انوشروان وبنفس هذا المعنى حيث قال انوشروان: ((الملك بالجند، والجند بالمال والمال بالخراج، والخراج بالعمارة، والعمارة بالعدل والعدل بإصلاح العمال، وإصلاح العمال باستقامة الوزراء، ورأس الكل باقتصاد الملك حال رعيته بنفسه واقتداره على تاديبها حتى يملكها ولا تملكه)).[3]

ونقل كذلك عن أرسطو قوله: ((العالم بستان سياجه الدولة، والدول سلطان تحيا به السنة، السنة سياسة يسوسها الملك، الملك نظام يعضده الجند، الجند أعوان يكلفهم المال، المال رزق تجمعه الرعية، الرعية عبيد يكنفهم العدل، العدل مألوف وبه قوام العالم، العالم بستان)).[4]

من خلال ما تقدم نرى أن ابن خلدون يتبنى هذه الحكم ويستوعبها لأنها تركز على قيام الدولة وشروط قيامها و﴿ﻓ﴾ الأمثلة الثلاثة السابقة الذكر يتم التركيز على مفهوم العدل الذي يعني إنصاف البشر وإعطائهم حقوقهم وإعلامهم بواجباتهم وعلى أساس العدل تسير الأمور كما أرادها الله لعباده بالإصلاح والعمارة، لذلك فقد تعرض ﴿ﻓ﴾ مقدمته لظاهرة الخلافة الإسلامية لما لها من أهمية بالغة ﴿ﻓ﴾ حياة المجتمع الإسلامي وابدأ برأيه فيها من الناحية السياسية ومن المعروف أن ظاهرة الخلافة نشأت بعد وفاة

---

1 - ابن خلدون: المقدمة، منشورات، محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط 1992م، ص40.
2 - ابن خلدون: المقدمة، ص60.
3 - المصدر نفسه.
4 - ابن خلدون: المقدمة، ص60.

الرسول ﷺ مباشرة، وانتقاله إلى الرفيق الأعلى، إذ اضطرتهم طبيعة الاجتماع وظروف الدولة، والمحافظة على الدين الجديد إلى أن يختاروا خليفة لرسول الله ﷺ، رئيساً على أن يتولى أمورهم إذ أن هذا المنصب منصباً دينياً وسياسياً ودنيوياً حيث يختلف عن وظيفة الملك أو الحاكم السياسي فوظيفته اعم واشمل لأنه يعني بشئون الناس الدينية والدنيوية وتعتبر الخلافة عند ابن خلدون من ارقي الوظائف السياسية وأكثرها مشروعية، لان وظيفة ((الملك)) لا تخلو من مساوئ تضر بأفراد المجتمع، فالشرع يرفع من شان الخلافة ويفضلها على الملكية، لأنها شريعة في ذاتها ونبيلة غاياتها، فحتى المشرع لم يذم النظام الملكي لذاته، ولكنه ذم المفاسد الناشئة عنه من الظلم والقهر والعدوان والتمتع باللذات.

وبناء على ذلك يعرف ابن خلدون الخلافة بقوله: ((إن الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها مصالح الآخرة فهي- أي الخلافة- في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به)).[1]

ونلاحظ أن هناك تشابهاً كبير بين تعريف ابن خلدون للخلافة وتعريف الماوردي الذي يعرفها بأنها خلافة النبوة في حراسة الدين والدنيا.

لذلك نرى أن ابن خلدون تأثر بما كتبه الفقيه الماوردي من كتاباته القيمة والمتنوعة وبالأخص الموضوعات السياسية مع العلم أن الماوردي يعتبر من رواد الفكر العربي فيما يخص السياسة ونظام الحكم في الإسلام علماً بان الماوردي توفى عام 450هـ، كما أن أراء ابن خلدون في الخلافة تتناغم وأراء كل من ابن تيمية وكذلك الغزالي.[2]

1 - المصدر نفسه، ص 202.
2 - شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الطبعة الثالثة، المؤسسة الوطنية للكتاب - الجزائر، 1984م.

المبحث الثالث:

دور الدين عند ابن خلدون

يعتبر ابن خلدون أن الدين من أقوى الأسس التي يجب أن تقوم عليها الدولة لتنظيم المجتمع، حيث يؤدي الإنسان ما عليه من واجبات دينية ودنيوية وماله من حقوق يجب أن يتمتع بها في حدود ما نص عليه التشريع الإلهي حتى يؤمن سعادته في الدنيا والآخرة فالدين عند ابن خلدون يلعب دوراً مؤثراً وفعالاً في توطيد دعائم الدولة واستقرارها وأمن أفراد مجتمعها بإذهاب التنافس بين الناس، وتقليل الخلاف بينهم وتأليف قلوبهم وصرف طبيعتهم العدوانية إلى الجهاد من أجل نشرة دعوة التوحيد وإقامة مجتمع أفضل وهكذا: ((فإذا قام فيهم النبي أو الولي الذي يبعثهم على أمر الله ويذهب عنهم مذمومات الاختلاف، ويأخذهم على محمودها، ويؤلف كلمتهم لإظهار الحق ثم اجتماعهم، وحصل لهم التغلب والملك)).[1]

فالإسلام يدعو إلى التوحيد والإخاة والمساواة والعدل وفي هذه الدعوة سلاحاً فعالاً لجمع القلوب وتأليفها لذلك يعتبر ابن خلدون الدين عاملاً أساسيا في نشأة الدولة وتطورها وامتدادها في الزمان والمكان، وعندما تتصفح كتاب ((الأمير)) لمؤلفه ماكيافللى والدقة عند ابن خلدون نجد تشابهاً كبيراً من حيث العبارات والأفكار وبالأخص فيما يتعلق بعلاقة الدين بالسياسة حيث يرى ماكيافللى في الدين قوة اجتماعية تردع وتهذب النزوات البشرية بين الأفراد وهنا يقول: ((إن القاري الفطن يستدل من تاريخ روما على أن الدين نافع لقيادة الجيوش ومواساة الشعب وتشجيع الأخيار وردع المفسدين)).[2]

وهذا هو ما عبر عنه ابن خلدون في مواضع عديدة من مقدمته على أن الدعوة الدينية تزيد الدولة قوة وتماسكاً ولكن يقول ابن خلدون عندما تم الانحراف على الشريعة إلى المُلك ومن تسيير المجتمع ومؤسساته بالتكوين والتوجيه إلى الحكم المطلق الخاضع للشهوات، والمفروض على الناس بالعنف المتهور وهذا ما يقصده ابن خلدون في كلامه: ((التغلب والقهر، هذا ما جعل أحكام السلطان في الغالب جائرة عن الحق لحمله الناس على

1 - المصدر نفسه، ص 159.

2 - رسلان، صلاح الدين بسيوني، السياسة والإقتصاد عند ابن خلدون، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)، ط1990م، ص21.

ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته، فتعسر طاعته ويجيء الهرج والقتل))[1] والحل الذي يقترحه ابن خلدون لتفادي هذه الهزات والاضطرابات السياسية والتي تتهدد وجود الإنسان في أمنه واستقراره هو الالتجاء إلى القوانين السياسية والتي يسلم بها الجميع أو الالتجاء إلى السنن والشرائع الإلهية والمفروضة من الله وهي السياسة الدينية ((لأن الشرائع جاءت لحمل الناس على ذلك حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني فأجرته على منهاج الدين ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع)).[2]

فابن خلدون مناصر للحكم الشرعي بالنسبة للشعوب الإسلامية لأن الشريعة الإسلامية تعتمد في جانبها الأخلاقي على الوازع الداخلي وهو الضمير الحي مع نظام سياسي قوي يدعم ويقوم هذا الضمير انطلاقاً من احترام الإنسان وخصوصياته البشرية التي اقتضتها الشريعة الإلهية وقد كان القرآن أول وثيقة عالمية إلهية أدانت الحكم الاستبدادي الذي يمارسه الملوك على شعوبهم واعتبر ((**إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة**))، فكان النظام الأول في الإسلام بعيد عن الملكية بل كان رئيس الدولة هو الخليفة أو أمير المؤمنين وبالأخص في عهد الخلفاء الراشدون، إلا أن نظام الخلافة المتسم بطابعة الشرعي أثناء صدر الإسلام والخلفاء الراشدون ثم انتقلت بعد ذلك إلى مرحلة ((اختلطت فيها الخلافة بالملك والبس أمرهما ثم انفرد الملك كما يقول ابن خلدون، وكان موقف أهل السنة من هذا الانقلاب في نظام الخلافة إلى نظام الملك وإنما كان اعترافهم بالواقع مضطرين وقبلوا أن يتعاونوا أحيانا مع الحكومات القائمة حفظاً للمصالح وخوفاً من حدوث الفتنة، فوجد بذلك فرق، يضيق ويتسع بين المثال والواقع وان كان الخلاف بين حقيقة الحكم وبين اسمه خلافاً شاسعاً جداً فكانت ترتكب المظالم باسم الخلافة حتى صار الاسم مقترناً بمعالم الجور والطغيان)).[3]

ومن المعروف إن مصدر السلطة في الإسلام، حسب إجماع فقهاء الأمة بأن الأمة هي مصدر السلطة وصاحبة الاختيار، فالاختيار هو فرض لابد أن تقوم به الأمة جمعا أو من تفوض عنها من أهل الحل والعقد وسموهم أحيانا أهل الاختيار على أن يكونوا من أهل الاستقامة والعلم والحكمة.

1 - ابن خلدون: المقدمة، ص200.
2 - ابن خلدون: المقدمة، ص201.
3 - محمد ضياء الدين الريسبم النظريات السياسية والإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، 1961، ص113.

كما استبعدوا مبدأ الوراثة في الحكم، وبحثوا قضية تعدد المرشحين والأسس التي يتم بها تفضيل احدهم على الأخر لان الحكومة في الإسلام ليست حكومة شخصية بل حكومة عقود إرادات الأمة حيث إن الدولة بهذا المفهوم الدستوري لم تصل إليه أوروبا إلا في القرن السابع عشر، لذلك فان ابن خلدون يؤكد على أن الدين هو أصل تكوين الدولة حيث يقول: ((إن الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك، أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة حق)) وذلك لأن ((الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه))،[1]ويدعم ابن خلدون راية بقول الله تعالى: ((**لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما الفت بين قلوبهم**)).[2]

فإن نظرنا إلى مفكري الغرب ومن هؤلاء فيكو بشان دور الدين، نجد أنه يؤكد على أهمية الدين في بناء الدولة ويعتبره أساسا لنشأة الدولة فهو يتفق ورأي ابن خلدون في دور الدين في نشأة الدولة، لذلك فالدين عند ابن خلدون وفيكو، هو أصل نشأة الدولة والحضارة وتطورها لأنه يجمع الناس تحت لواء عقائده، ويؤلف بينهم تحت كنف الإله والأنبياء والمرسلين، وقد ذهب هيجل 1770-1831م، بعد ذلك إلى التأكيد على دور الدين في نشوء الدولة وتطورها وان الذي يوجه أحداث التاريخ هو العقل الإلهي.

ويرى ابن خلدون أن الإسلام يوجب على المسلمين ضرورة تنصيب الإمام وذلك للحفاظ على كيان الدولة وتماسكها، والعمل على تقوية التعاون بين أفرادها وتحقيق السعادة لهم.

والضرورة التي يراها ابن خلدون وجماعة أهل السنة من تنصيب الإمام انطلاقا من الواجب الشرعي للأمة استناداً لقول الرسول ﷺ: ((من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية))، حيث يقول ابن خلدون في المقدمة: ((إن نصب الإمام واجب شرعي قد عرف وجوبه في الشرع)).[3]

لعلنا نلاحظ أن ابن خلدون من خلال طرحه للخلافة أو الإمامة إنه كان ابن بيئته الإسلامية ونتاج ثقافتها، كما كان عالماً من أكبر علماء الإسلام استمد عناصر فكرة وثقافته من مبادئه السامية، حيث إن ابن خلدون يقرر وبكل وضوح على إن الدين أحد الأسس الهامة والشروط الضرورية لقيام الدولة.

---

1 - ابن خلدون: المقدمة، ص167 .
2 - سورة الأنفال، الآية 63.
3 - ابن خلدون: المقدمة، ص202.

المبحث الرابع:

مفهوم الدولة عند ابن خلدون

ينطلق فكر ابن خلدون في موضوع الدولة من مبدأ أساسي يقضي به قبل كل شيء على الفكرة القائلة بان الدين هو أصل الدولة للمجتمعات كلها وإنما الأصل الحقيقي لها عنده هو طبيعة الحياة الاجتماعية نفسها سواء كانت هذه المجتمعات لها دين أم ليس لها دين، إذ أن: ((الاجتماع إذا حصل للبشر فلابد لهم من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم من الحيوانية والعدوان والظلم، والدليل على ذلك أن أهل الكتاب والمتبعين للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين لهم كتاب وهم أكثر أهل العالم، ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً على الحياة))[1] لأن الإنسان بطبعه كما يقول ابن خلدون مقتدياً كما يقول الحكماء ((مدني بالطبع)) أي لابد له من الاجتماع الذي هو المدينة.[2]

ويضيف ابن خلدون شرطين آخرين لقيام الدولة وهما القوة والخلق وان كان يضع القوة كشرط أساسي ليقام الدولة أما الخلق فيعتبره فرع مكملاً لقيام الدولة ويقول ابن خلدون: ((فالملك والسياسة كانا للإنسان من حيث هو إنسان لأنها خاصة للإنسان لا للحيوان وخلال الخير في الإنسان هي التي تناسب السياسة والملك إذ الخير هو المناسب للسياسة، والمجد له أصل يبني عليه وتحقق به حقيقته وهو العصيبة والعشير وفرع يتم وجوده ويكمله وهو الخلال)).[3]

ويضيف ابن خلدون إلى ما تقدم قوله: ((فقد تبين أن خلال الخير شاهدة بوجود الملكة لمن وحدته العصبية، فإذا نظرنا من النواحي والأمم فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات أو الاحتمال من غير القادر وكسب المعدم، والصبر على المكارة، والوفاء بالعهد وصون الأعراض وتعظيم الشريعة وإجلال العلماء الحاملين لها، والوقوف عند ما يجددونه لهم من فعل أو ترك، والانقياد إلى الحق مع الداعي إليه، وإنصاف المستضعفين من أنفسهم، والتواضع للمسكين، والتدين بالشرائع والقيام عليها وعلى أسبابها والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة ونقض العهد، وأمثال ذلك — علمنا أن

1 - ابن خلدون: المقدمة، المصدر نفسه، ص 46.
2 - ابن خلدون: المقدمة، المصدر نفسه، ص 44.
3 - ابن خلدون: المقدمة، المصدر نفسه، ص 151.

هذا خُلُق السياسة قد حصلت لهم واستحقوا بها إن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم)).[1]

وهكذا يرى ابن خلدون بان القوة المادية أو القوة العددية هي الشرط الأساسي في الملك ثم ينتهي إلى تغليب القوة المعنوية والخلال الحميدة ثم يستطرد ابن خلدون قائلاً في نظام الحكم: ((عندما ذمة الشارع لم يذم منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين ومراعاة المصالح، وإنما ذمة لما فيه من التغليب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات)).[2]

لذلك كله نرى إن الدين عند ابن خلدون وسيلة للسياسة بإقامة نظام إسلامي عادل وليس غاية في ذاته والسياسة أيضا ليست غاية في ذاتها بل هي إقامة العمران الذي يضمن حقوق الإنسان ويحقق وحدة إنسانية لذلك فقد سمي الإنسان بالحيوان المدني أي السياسي فهذا يعرف أن من بين الأغراض التي يهدف إليها الدين الإسلامي هي إقامة نظام حكم أخلاقي في المجتمع الإسلامي بعيداً عن نظام الملك الذي يتسم بالحكم المطلق الخاضع للشهوات والمفروض على الإنسان بالعنف والقهر ويؤكد ابن خلدون على أن على الأمة أن تتمسك بالشريعة والتي تسيير المجتمع الإنساني بالتكوين والتوجيه والإرشاد حيث يقول: ((التغلب والقهر، هذا ما جعل إحكام السلطان في الغالب جائرة عن الحق لحمله الناس على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته، فتعسر طاعته ويجي الهرج والقتل)).[3]

ولذلك يقترح ابن خلدون حلاً لا يعدو أن يكون في ((الرجوع إلى قوانين سياسة يسلم بها الجميع كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم وإلا أنه إذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها)).[4]

وهنا يحاول ابن خلدون أن يفصل بين القوانين السياسية التي يسلم بها الجميع وتكون نتاج قوانين وضعية أما إذا كانت شرعية مفروضة من الله سبحانه وتعالى فهي سياسة دينية كما في الإسلام فهي نافعة للمجتمعات الإنسانية في الحياة الدنيا والآخرة حيث يقول ابن خلدون: ((الشرائع جاءت لحمل الناس على ذلك حتى في الملك الذي هو طبيعي

1 - ابن خلدون: المقدمة، المصدر نفسه، ص 152.
2 - ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: حامد أحمد طاهر، دار الفجر للتراث، القاهرة، 2004ف، ص259.
3 - ابن خلدون: المصدر نفسه، ص 243.
4 - ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: محمد علي بيضون، ص201.

للاجتماع الإنساني وما جرته على منهاج الدين ليكون الكل محوطاً بنظر الشارع)).[1]

فابن خلدون ينحاز بالكامل إلى الحكم الشرعي بالنسبة للمسلمين إذ لابد الحكم في الإسلام أن يستند على إيقاظ الضمير الإنساني الخير الذي يسميه بالوازع الداخلي ويرى أن الدولة تستطيع أن تعتمد على الشريعة في العقيدة والوعي الأخلاقي وعلى القوانين في التنظيم، فالدولة عند ابن خلدون ممثلة في حكومتها هي صاحبة المسئولية في الحفاظ على أمن الناس ورفاهيتهم، والمنوط بها الذود عن الوطن والدفاع عن أراضيه، والمكلفة بالسهر على هيبة القانون وتنفيذ أحكامها وذلك بإشاعة العدل ودفع الظلم إلى غير ذلك من الوظائف الأخرى التي تضطلع بها الحكومات تجاه شعوبها.

وإذا كان ابن خلدون قد ضرب أمثالا لإعمال الدول وعيناه في تلك الفترة على بعض الدول مثل دولة المرابطين ودولة الموحدين ودولة المرينيين ببلاد المغرب وملوك الطوائف في الأندلس والطولونيين والاخيشدين في العراق، فان نظرية أعمار الدول نفسها نظرية قرآنيه، استقى ابن خلدون فكرتها وأساسها من القرآن الكريم الذي كان يحفظه ويفقه شرعته ويعي أحكامه، وإن القرآن الكريم ينص في آيات كثيرة على أن للدول أعمار ينتهي كيانها بنهياتها ثم تخلفها دولة أخرى أكثر نظاماً وأشد قوة وأوفر صلاحاً فالله سبحانه وتعالى يقول في محكم آياته: ((**وكم دمرنا من قرية كانت ظالمة وأنشأنا بعدها قوماً آخرين**)).[2]

والقرية هنا- وفي آيات أخرى القرى- هي الدولة أو الدول، والقرية الظالمة هنا الفاسدة فالظلم هو أشد ألوان الفساد ويشدد الكتاب العزيز على حتمية نهاية أعمار الدول وعلى أن للدول أعمار كأعمار الإنسان وذلك في القول الحكيم ((**لكل أمة أجل إذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون**)).[3]

والشطر الأول من هذه الآية الكريمة متعلق بالرسول ﷺ وكونه لا يملك من أمر نفسه شيئاً من أمر الآخرين، وهو قول تعالى: ((**قل لا أملك لنفسي ضراً ولا نفعا إلا ما شاء الله**)) وإذن فمسالة أعمار الدول هي في ظاهرها وباطنها وفي عرضها وجوهرها نظرية قرآنية استمدها ابن خلدون من الكتاب العزيز تماماً مثلما استمد كثيراً من أفكاره طبقاً

1 - ابن خلدون: المقدمة، المصدر نفسه.
2 - سورة الأنبياء، الآية 11.
3 - سورة يونس، الآية 49.

لما هو موضح في كثير من فصول المقدمة تأتي بعد ذلك فكرة ابن خلدون في تحديد عمر الدولة بثلاثة أجيال، وقد كان الاصوب أن يحدد عمر الدولة بثلاث مراحل أو ثلاثة أطوار، وهو ما قد أوضحه القران الكريم، ولعل ابن خلدون قد قصد إلى ذلك ولكن التعبير قد خانه أو تخلى عنه بدافع السرعة إن المراحل الثلاث أو الأطوار الثلاثة للدولة جاءت في الكتاب العزيز في عدد من السياقات، فالمرحلة الأولى هي نشأة الدولة أو مولدها، والدولة تولد قوية ذات صلاح على إطلال دولة فاسدة، وتظل الدولة الصالحة على قيد الحياة مادام صلاحها واستمر عدلها وعن هذه المرحلة الأولى يقول الكتاب العزيز على لسان موسى عليه السلام: ((**عسى ربكم أن يهلك عدوكم ويستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون**)).[4]

فهلاك العدو في الآية الكريمة يعني هلاك دولته، والاستخلاف في الأرض يكون بميلاد دولة مكان دولة العدو والمرحلة الثانية في حياة الدولة وعمرها هي مرحلة القوة والنماء ورغد العيش ولين الحياة مع الحفاظ على نعم الله والامتثال لأوامره ونواهيه وهذه المرحلة تستمد من الآية الكريمة: ((**وضرب الله مثلاً قرية كانت آمنة مطمئنة يأتيها رزقها رغداً من كل مكان فكفرت بأنعم الله فأذاقها الله لباس الجوع والخوف بما كانوا يصنعون**)).[5]

إن الدولة هنا كانت في مرحلة الاستقرار والأمن والازدهار، وهي المرحلة الثانية أو الطور الثاني من أعمار الدول، فلما انصرفت عن النعمة المتمثلة في القوة ورغد العيش، ومالت إلى البطر والظلم انتهى الأمر بها إلى الانحلال والضياع اللذين هما الحال الأصيل في المرحلة الثالثة ويتمثل ذلك في الآية الكريمة: ((**وتلك القرى أهلكناهم لما ظلموا وجعلنا لمهلكهم موعد**)).[6]

فلقد أكد القران الكريم مهلك الدولة أي نهايتها بموعد لا يتغير ولا يتخلف، وأرتبط هلاك الدولة ونهايتها بفسادها المتمثل في الظلم الذي يقترفه حكامها أو يمارسه رعاياها، وإما نهاية عمر الدولة فيتمثل في آيات أخرى من آيات الكتاب العزيز، فمن ذلك قوله عز وجل ((**وإن من قرية إلا نحن مهلكوها قبل يوم القيامة أو معذبوها عذاباً شديداً وكان ذلك في الكتاب مسطوراً**)).[7]

4 - سورة الأعراف، الآية 129.
5 - سورة النحل، الآية 112.
6 - سورة الكهف، الآية 59.
7 - سورة الإسراء، الآية 58.

على هذه الأسس القرآنية يكون للدول أعمار مثل أعمار البشر وهو ما سجله ابن خلدون وعلى هذه الأسس القرآنية أيضا تنقسم أعمار الدول إلى ثلاث أطوار- هي طور النشأة والميلاد وطور القوة والارتقاء والسيطرة والازدهار وطور القوة والانهيار والسقوط هذا لا يكون ميلاد الدول أو سقوطها إلا بأسباب ومسببات في نطاق العدل الإلهي فالله سبحانه وتعالى لا يهلك القرى ((أي الدول)) إلا بذنوب حكامها وانحلال سكانها وإشاعة الظلم بينهم وسريان الفساد فيهم فيقول سبحانه في محكم آياته: ((**وما كان ربك مهلك القرى حتى يبعث في أمّها رسولاً يتلو عليهم آيتنا، وما كنا مهلكي القرى إلا وأهلها ظالمون**)).[1]

يستهل ابن خلدون حديثه عن الخلافة قائلاً: ((لما كانت حقيقة الملك انه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من آثار الغضب والحيوانية كانت أحكام صاحبة في الغالب جائرة عن الحق، مجحفة بمن تحت يده من الخلق في أحوال ديناهم، لحمله إياهم على ما ليس في طوقهم من أغراضه وشهواته ويختلف باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم)).[2]

والمتتبع لأنظمة الحكم في الوطن العربي يجد أنها تعيش حالة شيزوفرانيا قانونية بمعنى انفصام في الشخصية فلا هي دول علمانية ولا هي دينية فالشرعية المدنية لا تتطابق مع الشرعية الدينية ولا مع الشرعية العلمانية التي تفصل الدين عن الدولة وإنما هي تستند إلى شرعية تعاقدية، اتفاقية دستورية بين الشعب والحكومة اللذان يشكلان مع الإقليم كيان الدولة بأركانه الثلاثة الشعب والإقليم والسلطة الحكومية، ومفهوم الشرعية المدنية هو مفهوم في النظم الديمقراطية تدور حول فكرة المواطنة بحقوقها وواجباتها مع احترام القيم الدينية كمرجعية ثقافية، وعندما نبحث عن بذور الدولة المدنية عند ابن خلدون، نجد أن ظاهرة العمران تمثل ركيزة محورية في أعماله حيث يرى أن الاجتماع البشري هو عمران العالم كما يرى بأن العدل هو أساس العمران إذ أن الإنسان مدني بطبعه ولا يستطيع أن يعيش بدون احتياجات اجتماعية ممثلة في التعايش مع الآخرين لأن الإنسان يعتريه النقص، إن الاجتماع المدني أو المدنية تمثل ضرورة للجنس البشري وبقاءه، وهذا الاجتماع المدني لكي تستقيم الأمور فيه لابد من سلطان لكبح جماح الظلم والعدوانية والحيوانية وبالتالي فالحاجة هامة وضرورية إلى سلطان له يد عليا قاهرة،

1 - سورة هود، الآية 117.
2 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: حامد أحمد طاهر، مصدر سابق، ص 243.

وبالرغم من تلك المقارنات التي أجراها ابن خلدون إلا أنه وضع نظرية العصبية لتفسير فكرة الدولة وأصل قيامها حيث يذهب إلى القول بأن العصبية هي الركيزة الأصلية للانتماء والولاء للدولة ومن يتولى الرئاسة في هذه الدولة لابد وأن تكون عصبيته أقوى من الكل لأنها أي الرئاسة لا تكون إلا بالغلب ولا غلب إلا بالعصبية وقد تكون العصبية في شكل أحزاب كما هو موجود في عالمنا المعاصر وهكذا نجد أن بذور الدولة المدنية بمفهومها البدائي تكاد توجد في كتابات ابن خلدون والتي تبرز فكرتين رئيسيتين هما: الدولة المدنية ظاهرة تاريخية وضرورة الدولة المدنية.

وخلاصة القول أن الدعوة المتزايدة لمفهوم الدولة المدنية كمفهوم جاذب للدول الصغيرة والمتوسطة في عصر العولمة سوف تتصاعد مستقبلاً لأنها تحظى بمساندة مزدوجة واحدة من جانب التطور التاريخي والثانية من ضرورات الحاضر المتأزم وأعتبر ابن خلدون أن السياسة بنية من بنيات العمران البشري والظاهرة الكلية المتشابكة المتعددة المعقدة الجوانب، وجانب من جوانبها السياسة في إحدى تعاريفها: استدلالات عقلية متعلقة بتنظيم الحكم داخل جماعة بلغت مرتبة من مراتب التطور الحضاري، من خلال ضرورة الاجتماع التنظيمي، وحتمية وجود قوة قاهرة أو وازع ونظام هو الدولة أو تسميه ((الملك)) ويرى ابن خلدون أن هناك نوعين للحكم: الحكم الديني ((الخلافة)) خلافة لحراسة الدين وسياسة الدنيا، عن طريق حمل الكافة إلى مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، وسبيله الدعوة الدينية والحكم المدني أي «الملك» يحمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، وسبيله العصبية ويحظى المفهوم الأخير «العصبية» بدلالات مثيرة في الفكر الخلدوني، حيث يصبح هو محور التاريخ والتقلبات السياسية، والمحرك الديناميكي الذي ينقل المجتمع من حال «البدوي» إلى حال «المتحضر» من خلاله يتعرض ابن خلدون لظاهرة «السلطة» ليس بوصفها ظاهرة في حد ذاتها، بل بوصفها إحدى خصائص الجماعة في مرحلة التحضر والتنظيم حيث الدولة بوصفها مجموعة مؤسسات سياسية خاصة بعيدة جزئياً عن علاقات النسب، ووحدة أساس الحياة السياسية ليست القبيلة، بل مجال الدولة الذي يتحدد جزئياً على الأقل بقاعدة الإقليمية.

إن الشكل الذي تتخذه السلطة السياسية يتحدد بالسيادة، يعني وجود إدارة مركزية

تنظم العمران وتسييسه، في الحضارة تلعب السياسة، ويلعب الساسة دوراً في الهيمنة، ويتبع تطور العمران الحضاري مراحل دورة الضغوط والانحطاط في الإمبراطورية.

السياسة تشكل ركناً أساسياً من أركان العمران، إنها واقع طبيعي، موضوعاً معرفياً ويدرس كأنواع المعارف الأخرى، كما ربط ابن خلدون بين مفهوم الفساد والإصلاح، وبينه وبين مفهوم السياسة وفقاً للتعريف الذي طرحه ابن القيم «هي ما كان أمره أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد» وقد حدد ابن خلدون في مقدمته أوجه عدة للفساد منها – الفساد في الجباية وسبب قلتها – الفساد في المكوس في أواخر عهد الدولة – الفساد في التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية – الفساد في ثروة السلطان وحاشيته إنما تكون في وسط الدولة – الفساد في نزوع كثيرة من أهل الدولة لتسلم أموالهم من المصادرات – الفساد في نقص العطاء من السلطان نقص في الجباية.

أحاط ابن خلدون ظاهرة الفساد بعدد من الشروط المعنوية والكلية، فكتب فصلاً في أن الظلم مؤذن بخراب العمران – جعل ابن خلدون عدد من الظواهر دالة في الفساد مثل: كثرة الجباية، وزيادة معدلات البطالة، القصور في قيام الدولة بوظائفها الخمسة ((حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال)) على أساس أنها وظائف أساسية لمعاش الأفراد، والاعتداء على الناس في أموالهم ودمائهم وأسرارهم، وظاهرة الهرج، وزيادة الفقر والترف.[1]

إذا كان اسم الدولة ETAT-STHTE بمعناه الحالي ما لم يظهر في اللغات الغربية إلا في عصرنا الحالي، إلا أن هذا المفهوم ظهر بمسميات مختلفة في فكرنا الشرقي والعربي بصفة خاصة سواء كان ذلك في جاهليتهم أو بعد بزوغ الإسلام، بما جد فيه من أنماط السلطة والحكم، ففكرة الدولة قديمة، فقد عرفها العالم منذ آلاف السنين، وقد كان للشرق قصب السبق على الغرب في تنظيم أوجه السلطات، وإن كان ذلك تحت مسميات وعبارات لم تشر إلى كلمة الدولة مباشرة وإن استعاضت عنها بعبارات أخرى مثل الإمارة والخلافة والأمر والسلطان.

وقد عرف العرب مفهوم الدولة قبل الإسلام في ممالك اليمن في ((سبأ)) و((حمير))

1 – قدرة، عمر أحمد، الدولة والعمران في فكر ابن خلدون، مجلة، الكاتب العربي السنة الثانية والعشرون، العدد -74 خريف 2006م، ص54، 55، 56.

و((معين))، وفي دولتي المناذرة والغساسنة وقد تلازم هذا المعنى عندهم بالسلطان حتى غدا اسم الدولة أو المملكة ملازماً لكلمة السلطان في الفكر السياسي العربي، لاسيما في عصوره الوسيطة التي أعقبت انهيار الإمبراطوريات الكبرى.

وقد أشار الإمام الطبري إلى ورود هذا المعنى في التراث الإسلامي، وأن أول مرة استعمل فيها العرب هذا المصطلح ما جاء في خطبة الحسن بن علي إلى أهل الكوفة يدعوهم إلى بيعته بقوله: ((.. وإن لهذا الأمر مدة، والدنيا دول)) وما جاء في قول أبي العباس السفاح وهو يخاطب أهل الكوفة إثر سقوط الأمويين: ((.. أنتم محل محبتنا، ومنزل مودتنا حتى أدرككم زماننا، وأتاكم الله بدولتنا))[1] لذلك فقد جاء الإسلام ديناً منظماً لحياة البشر في كل جوانبها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

فالإسلام دين ودولة وذلك لأنه نظام متكامل ولم يفصل الحياة الدنيا عن الآخرة بل ربطهما ببعض من حيث عمل الفرد في هذه الدنيا ومصيره في الدار الآخرة، كربط النتيجة بالسبب، لم يترك الإسلام أمراً من الأمور إلا وتطرق له سواء في جزيئاته أو عمومياته، فقد تحدث الإسلام مثلاً في الميراث في أدق تفصيلاته، بينما وضح أموراً أخرى في أساسياتها مثل أن الحياة الاجتماعية والسياسية لابد أن تكون شورى بين الناس أو من يهمهم الأمر، ويتمثل ذلك في قوله تعالى: ((**وأمرهم شورى بينهم**))[2] إن التصريح بهذا الأمر وتحديده يجعله فرضاً على كل مسلم أن يتمسك به في حياته اليومية، لقد أوضح الإسلام علاقة الفرد بمن معه في المجتمع وعلاقته بأسرته ودور الأسرى في المجتمع، فالإسلام يحث على التضامن ويحدد مسؤولية أفراد الأسرة نحو بعضهم ويطلب من كل فرد أن يكون أهلاً لتلك المسؤولية.

إن حرص الإسلام على وجود التكامل الاجتماعي بين أفراد الأسرة نابع من أمرين أولهما: إن الأسرة هي الخلية الأولى الأساسية في المجتمع فإذا صلحت الأسرة صلح المجتمع وإذا فسدت فسد المجتمع كله، وثانيهما: وهو مبني على الأمر الأول، إذا ما توافر التضامن الاجتماعي في حدود الأسرة فإنه سيكون متوافراً كقاعدة عامة في المجتمع بأكمله، وذلك لأن الأسرة الواحدة لن تعيش في معزل عن الأسر الأخرى بل سترتبط معها

1 - الإمام الطبري، تاريخ الأمم والملوك، القاهرة، 1939م، الجزء الرابع، ص124، والجزء السادس، ص83.
2 - سورة الشورى، الآية (38).

عن طريق المصاهرة والنسب أو الجوار، إن عدم التهاون في تحمل المسؤولية الاجتماعية وتبعاتها يكفل توافر مبدأ التكافل الاجتماعي الذي يمثل أحد جوانب المجتمع الإسلامي الصحيح[1] أما الجانب السياسي، أو نظام الحكم والعلاقات الدولية، فالإسلام لا يفرط فيه بل يضع له مبادئ عامة حتى يتوافر الحكم العادل والمعاملة المبنية على المساواة والحفاظ على الكرامة الإنسانية، إن الحكمة الإلهية من وضع أسس عامة وعدم التعرض للتفصيلات هو اختلاف الأمم في الزمان والمكان والظروف.

إن الإسلام جاء في بيئة قبلية يحترم فيها رأي شيوخ القبيلة، لنفترض أن الإسلام حدد أن الشورى لن تتمثل أو تنفذ إلا من خلال هذا الهيكل التنظيمي ((القبيلة)) إذن في هذه الحالة أول ما نجابه به هو عدم عالمية الإسلام أي كيف يكون الإسلام عالمياً هو يطلب أن تكون القبيلة هي النموذج المطلوب لنظام الحكم أو لتطبيق مبدأ أساسي في الحكم: ألا وهو الشورى، لا شك سيكون فيه شيء من القصور وذلك لأن هناك مجتمعات غير قبلية أو حتى وإن كانت فإن التطور المستمر قد يجعلها تتحلل من هذه الرابطة، كما هو واضح في المناطق الحضرية.

وحيث أن الإسلام أتى لجميع البشر وهو خاتم الأديان فقد جاء بمبادئ عامة تكفل للمجتمع الإسلامي، إذا ما طبقها تطبيقاً صحيحاً، الأمن والاستقرار والتقدم، وهذه الأمور الثلاثة تسعى إليها كل الدول في كل الأوقات بشتى الطرق، إن سمو الإسلام ينبع من أنه أتى بمبادئ عامة يمكن أن تطبق في كل زمان ومكان دون إتباع نموذج واحد قد لا يتلاءم وظروف مجتمع أو بيئة معينة ((ففي نظام الحكم لم يتقرر القرآن الكريم شكلاً معيناً يجب أن تكون عليه الحكومة الإسلامية ولم ينص على كيفية تنظيم سلطاتها، وإنما قرر الأسس الثابتة التي يجب أن يقوم عليها نظام الحكم تحقيقاً لمصالح الناس والعدل بينهم، وتأمينهم على حقوقهم)).[2]

ويذكر كذلك الدكتور إبراهيم درويش في هذا الصدد الآتي: ((جاءت الشريعة الإسلامية بمصادرها الأساسية التي تتمثل في القرآن الكريم على أساس أنه المصدر الأول للإسلام، والسنة على أنها مكملة للمصدر الأول والإجماع والقياس على أنهما

1 - الرافعي، مصطفى، الإسلام نظام إنساني، بيروت، دار مكتبة الحياة، ط 1958م، ص42، 74، 14، 18.
2 - طباره، عفيف عبد الفتاح، روح الدين الإسلامي، بيروت، مطبعة الجهاد، الطبعة الخامسة، بدون تاريخ، ص367.

مصدران تاليان للقرآن الكريم والسنة بالأسس العامة للدولة دون التعرض لتفاصيلها من حيث تكوينها وتفصيل نظامها السياسي))[1] ولقد كان هذا الوضع - كما يقول الأستاذ الأكبر الشيخ شلتوت - هو تفصيل ما لا يتغير، وإجمال ما يتغير، أحدى الضرورات التي تقضي بها ويتطلبها خلود الشريعة ودوامها،[2] إن الأساس الذي يقوم عليه نظام الحكم الإسلامي هو أن الحكم أو الحاكمية لله، كما أن واضع الشريعة هو الله وحده، وليس لأي فرد أن يشرع أصولاً قانونية غير التي سنها الله.

أما في القضايا التي لم يرد فيها تفصيل فقد فوضت الشرعية مهمة سن قوانينها إلى أولى الأمر وذلك دون مخالفة للمبادئ العامة التي وضعها الإسلام ودون مخالفة لنص صريح، والدليل على أن الحكم لله وعلى اختصاصه بالتشريع قول الله في القرآن الكريم: ((**إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه**))[3] ويخاطب الله نبيه في سورة النساء فيقول سبحانه: ((**إنا أنزلنا إليك الكتاب بالحق لتحكم بين الناس بما أراك الله**))[4] ويترتب على كون الحكم لله نتيجتان هامتان:

النتيجة الأولى: ثبات القوانين واستمرارها ولو تغير الحكام وليس الأمر كذلك في القوانين الوضعية التي يضعها الحكام لحماية المبادئ التي يعتنقونها وخدمة الأنظمة التي يقيمونها، وهي حين تضع القوانين تراعي مصلحتها دون غيرها من الفئات فإذا ما ذهبت الفئة الحاكمة وجاء غيرها تغيرت القوانين لتحمي الفئة الجديدة، وهكذا تتغير القوانين من حين وآخر مما يؤدي إلى عدم احترامها أو الثقة بها لأنها من عند الله ولأن العصيان يؤدي إلى عقوبة الله الدنيوية والأخروية كما قرر بذلك القرآن الكريم في مواقع كثيرة فيه وكل شريعة في العالم تقدر قيمتها بقدر مالها في نفوس الأفراد من طاعة واحترام وثقة، وبالإضافة إلى ما ذكر من نتائج بسبب أن مصدر الحكم هو الله نجد أن الشريعة تعني بصلة الفرد بربه وذلك بخلاف القانون الوضعي، كما أن الجزاء على مخالفة أحكام الشريعة ليس فحسب دنيوياً ((كما هو الشأن في القوانين الوضعية)) بل هو كذلك جزاء

1 - درويش، إبراهيم، علم السياسة، القاهرة: دار النهضة العربية، ط1975م، ص97.
2 - عبد الحميد، متولي، الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات الغربية، الإسكندرية، منشاة المعارف، ط1977م، ص16.
3 - سورة يوسف، الآية (40).
4 - سورة النساء، الآية (105).

أخروي[1] حرصاً من الله على عباده ورحمة بهم سن لهم تشريعاً يكفل لهم الطمأنينة النفسية وحق الاستقرار والعزة في الدنيا والآخرة إذا ما اتبعوه ولم ينحرفوا عنه لذلك فقد حرم على عباده الحكم بغير ما أنزل في قرآنه ونعتهم بصفات الكفر والظلم والفسق فيقول في ذلك: ((ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون))، ((ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون))[2] إن التأكيد على الحكم بما أنزل ووصف من لم يحكم به بالكفر والظلم والفسق لأمر يدعو المجتمع المسلم أن يفكر ملياً قبل أن يترك هذا الدين ويبحث عن نظام آخر كأساس للحكم، هذا بالإضافة إلى أن الابتعاد عما أختاره الله ورسوله من أحكام هو ضلال وليس أدل على ذلك من قول الله في محكم كتابه ((وما كان لمؤمن إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضل ضلالاً مبيناً))[3] عن تحديد مصدر الشرع القرآن ثم السنة الصحيحة وإن طاعة الله وطاعة رسوله واجبة على كل مسلم ومسلمة انطلاقاً من الآتي:-

أولاً:- إننا كمسلمين وفق ناموس الحق والواجب في الإسلام مطالبون بطاعة الله والرسول وأولى الأمر الذين هم منا أي الذين يطيعون الله ولا يعصونه في صغيرة ولا كبيرة وذلك استناداً إلى قبول الله تعالى: **((يا أيها الذين أمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول أولي الأمر منكم فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر، وذلك خير وأحسن تأويلاً))**.[4]

ثانياً:- إن المصدر الأول للتشريع هو القرآن الكريم ففيه مجمل الأحكام بالنسبة لبعض الأمور وتفصيل البعض الآخر.

ثالثا:- ما أقره الرسول ﷺ عن طريق القول أو العمل، وهو ما تعارف على تسميته في الفقه الإسلامي باسم السنة والتي أوضحت وفصلت وفسرت كل الأمور التي لم يرد لها تفصيل مثل الفرائض الإسلامية التي لم تذكر في القرآن إلا في مجملها[5] إن استناد نظام الشرع الإسلامي، بما في ذلك مبادئ الحكم الأساسية، على ما شرعه الله وأقره رسوله

1 - متولي، عبد الحميد، الإسلام ومبادئ نظام الحكم، مرجع سابق، ص14-15.

2 - سورة المائدة، الآيات 44، 45، 47.

3 - سورة الأحزاب، الآية (36).

4 - سورة النساء، الآية (59).

5 - متولي، عبد الحميد، أزمة الفكر السياسي الإسلامي الحديث، القاهرة، المكتب العربي الحديث للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1970م، ص67.

وخاتم أنبيائه محمد بن عبد الله، لا يعني بأي حال من الأحوال أن نظام الحكم الإسلامي نظام لاهوتي ((ثيوقراطي)): نظام الحكم الذي يستند إلى سلطة دينية.

وعلى الرغم من أن فكرة الحكومة الدينية فكرة قديمة استخدمها رجال الدين في المسيحية واليهودية وما قبلها لتحقيق مصالح ذاتية آنية، فليس لهذه الفكرة أساس في التشريع الإسلامي حتى وإن طبقها بعض الذين ينتمون إلى الإسلام أسماً فهؤلاء ليسوا حجة على الإسلام وإنما استغلوا الدين لتحقيق مصالحهم وليس لإعلاء كلمة الله ونصرة دينه، وبالتالي فإن الحكومة الإسلامية أو نظام الحكم الإسلامي وفق النهج لا يستند بأي شكل من الأشكال لذلك المفهوم وذلك لأسباب موضوعية ثلاثة:-

أولاً:- لا رجال دين في الإسلام ولا يستطيع أحد من المسلمين أن يدعي أن الدين حكر عليه وأنه مفوض من عند الله ليحكم في الأرض، كما يدعي ملوك أوروبا في العصور الوسطى تحت نظرية التفويض الإلهي للسلطة – فالإسلام لا يعترف برجال دين، فالتشريع من عند الله أما التنفيذ فمسؤولية كل مسلم ومسلمة، وفي هذا المفهوم فإن كل المسلمين هم رجال دين وأما المتخصصون في علوم الدين والمتفقهون فيها فهم علماء دين وليسوا رجال دين على الإطلاق.

ثانياً:- إنه لا كهانة في الإسلام، ولا وساطة بين الخالق والمخلوق، فكل مسلم رجلاً أو امرأة مسؤول مسؤولية كاملة عن هذا الدين وإذا احتاج فلا يسأل إلا الله مباشرة دون إدخال لأي وسيط بينه وبين ربه.

ثالثاً:- إن الحكومة الإسلامية ليست حكومة شخصية، فالحاكم إذا ما تولى السلطة لا يعني أن اكتسب حقوقاً أو امتيازات خاصة لنفسه، وهو ليس مطلق التصرف بل هو مقيد بشروط وحدود وإن القائمين بالوظائف، عامة وخاصة، ليسوا أتباعاً له أو خدامه، وإنما هم موظفون بعقود نتيجة لتوافر شروط معينة روعي فيها الصالح العام ولا يمكن العبث بها متى شاء الحاكم،[1] فنظام الحكم في الإسلام وسيلة وليس غاية في حد ذاته، فالغاية من الدولة في الإسلام هو رضوان الله وذلك عن طريق القيام بالاستخلاف في الأرض على أكمل الوجوه، ولا يتحقق هذا إلا عن طريق توفير الوسائل المادية والمعنوية لأفراد المجتمع،

1 - شمبش، على محمد، العلوم السياسية، ط الخامسة 1996، توزيع مكتبة الأنوار العلمية، بنغازي، ص239.

ومن هنا يتمثل دور أو واجبات أو اختصاصات من يكلف بالحكم أو السلطة في المجتمع المسلم فالسلطة في الإسلام ليست تشريفاً وإنما تكليف يسأل عنه المكلف في الدنيا والآخرة فمن أهم اختصاصاته حفظ العقيدة والشريعة وإقامة القضاء وتوفير الأمن العام وإقامة الحدود وإعداد وسائل الدفاع ورفع راية الجهاد ضد أعداء الدين والإشراف على اقتصاد البلد والمحافظة على المال العام وصيانة حقوق الناس وحمايتها لأن نظام الإسلام ليس غايته الدولة أو السلطة وإنما غايته هو تحقيق رضوان الله وذلك بإيجاد خلافة الإنسان في الأرض على أكمل الوجوه، تأسيساً لنظام حكم عادل وقوي يقوم على أهم قاعدة أساسية وهو مبدأ العدل المرتبط ارتباطاً وثيقاً بمفهوم المساواة لأن العدل في اللغة معناه التسوية في المعاملة بين الناس دون تمييز بين الأجناس والألوان والأعراق، فالعدل في الإسلام هو دعوة إلى المساواة بين الناس في الحقوق والواجبات سواء كان ذلك في النواحي السياسية أو الاقتصادية أو القانونية، وهذا ما أكد عليه أول الخلفاء الراشدين رضي الله عنه في أول خطاب عند توليه الخلافة، حيث قال: ((ألا وأن أضعفكم عندي القوي، حتى أخذ الحق منه، وأقواكم عندي الضعيف حتى آخذ الحق له))، وهنا نتمثل عدم التفرقة بين الناس وهذا أسمى ما تصبوا أنظمة الحكم إلى تحقيقه في عالمنا المعاصر، وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ((إنما أهلك من كان قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، والذي نفس محمد بيده، لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها))[1] وإذا كان العدل يؤدي إلى المساواة بين الناس صغيرهم وكبيرهم، غنيهم وفقيرهم، قويهم وضعيفهم، فإن السبل التي تحقق تلك العدالة في المعاملة وإثبات الحق وإعطاء كل ذي حق حقه — المشورة، حيث تمنع الاستبداد بالرأي والإنفراد به، فما هلكت الأمم إلا لاستبداد حكامها برأيهم، وهذا ما لا يرضاه أو يقبله الإسلام، ولذلك فقد جعل الله الشورى بمثابة أحدى القواعد الأساسية في الحكم والحياة،[2] ونظام الحكم في الإسلام نظام حضاري متقدم إلى مدى بعيد، ويفوق في نظامه ورونقه النظم الأخرى متى التزمت فيه قواعده الشرعية من شورى وعدل وإحسان، ومتى نظم بالصورة المثالية العليا التي أريدت له، ويرى الأستاذ الدكتور فؤاد العطار: ((أن نظام الحكم في الإسلام نظام ديمقراطي أصيل... يقوم على أساس السيادة الشعبية، بيد

1 - الرحيلي، وهبه، منشورات جامعة بنغازي، كلية الحقوق، ط1974، ص254.
2 - شمبش، علي محمد، مرجع سابق، ص249.

أن في ممارسته لهذه السلطة يجب أن يلتزم بشريعة الله ورسوله، ومن ثم وجبت طاعة المحكومين لولي الأمر، طالما أن تصرفات هذا الأخير عادلة، أي تتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية))[1] ويجد هذا المعنى تأكيده وسنده في قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه عندما آلت إليه الخلافة:- ((وليت عليكم أيها الناس ولست بخيركم، فإن رأيتموني على حق فأعينوني وإن رأيتموني على باطل فسددوني أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم..)).

فنظام الحكم في الإسلام يرتكز على ثلاثة مبادئ أساسية:-

- المبدأ الأول الشورى ((وأمرهم شورى بينهم)).
- المبدأ الثاني ((إن الله يأمر بالعدل والإحسان)).
- المبدأ الثالث المساواة ((الذي خلقكم من نفس واحدة)).

وقد أمر الإسلام بمبادئ راسخة في نظام الحكم بصورة جلية لا شيء فيها وهذه المبادئ هي:-

1- مبدأ ديمقراطية الحكم، حيث يتم اختيار الحاكم أو الوالي أو الخليفة، عبر طريقتين:- بواسطة اقتراع النخبة، وهم هنا بمثابة البرلمان أو مجلس الشورى، أو عن طريق البيعة وهي تكون للناس عامة، وهي شبيهة بالاستفتاء الشعبي المتبع في الأسلوب الديمقراطي المعاصر.

2- مبدأ الحكومة الدستورية، أو الحكومة المقيدة، والحكومة هنا لها قيدان أعظم من القيود المفروضة على النظم الأخرى، وهذان القيدان يتمثلان في التزام الكتاب والسنة باعتبارهما (دستور الحكم) من ناحية، وفي بيعة الجماعة من ناحية أخرى.

3- مبدأ السيادة الشعبية، فإذا كانت الحاكمية في الإسلام لله تعالى، فإن الشعب هو الأداة المستخلفة للتعبير عن هذا المبدأ العام.

4- مبدأ ولاء المحكومين للحكام، ومبدأ الطاعة فيما لا يخالف الشرع ولا العرف ولا النظام العام وهو مبدأ عظيم في استقرار أداة الحكم، وهذه الطاعة بحقها، لا طاعة قهر وتجبر وإكراه ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

1 - العطار، فؤاد، النظم السياسية والقانون الدستوري، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965م، ص128.

5- مراعاة حقوق الإنسان وطنياً كان أم أجنبياً مسالماً أم أسيراً، مسلماً أم ذمياً، بصورة لم يسبق لها مثيل في نظام آخر، بل لا يماثله نظام آخر في صيانة هذه الحقوق باعتبار أن الدولة الإسلامية بمفهومها الأصولي تقوم على ركائز أساسية ثلاث هي: ((الشورى، العدل، المساواة)) وإلى جانب السمات البارزة لنظام الحكم في الإسلام، فإن من أهم خصائصه الأخرى حرصه التام على كفالة الأمن والنظام في الدولة، سواء كان ذلك على المستوى القومي لأمن الدولة بمفهومه الاستراتيجي، أو على مستوياته الداخلية، أو على مستوى أمن الأفراد في أنفسهم وأموالهم وأعراضهم وحرياتهم وحقوقهم الشخصية والمدنية[1] ونرى هنا إن ابن خلدون لا يدعو إلى الدولة الدينية كما يتبادر إلى أذهان البعض بل يشير إلى البعد الحضاري للعقيدة في بناء الدولة وتوطيدها وتحديد مسارها وفقاً لإطار ثقافي واسع بما يميزها عن غيرها من الأمم والشعوب ويمنحها الصيغة الحضارية التي تميزها عن غيرها من الحضارات والمعتقدات، وفي ذلك يرى ابن خلدون أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية ((القومية)) التي كانت لها من عددها عند قيامها، وأن الدعوة الدينية التي يقودها المعتقد الكريم السامي لا تتم إلا عبر الأمم التي تقود كل هذه الدعوة وتؤسس على أساسها المتين القوي بناء دولها ونظام ملكها، بل نظامها الاجتماعي والإنساني في منظومة الأمم والشعوب.

1 - الذهبي، محمد حسين، أثر إقامة الحدود في استقرار المجتمع، دار الاعتصام القاهرة، ط1978م، ص79.

المبحث الخامس:

نظام الحكم عند ابن خلدون (الجانب السياسي)

إن نظرية الحكم في العمران البشري عند ابن خلدون بكل جزيئاتها تستمد عناصرها من المبادئ الإسلامية ومن ثم فان نظام العمران الإنساني كله يقوم عنده على أساس ديني إسلامي.

فإذا ما كان الحديث عن الشئون السياسة بمفهومها العلماني فانه يقرر أن أحكام السياسة تضطلع بمصالح الدنيا فقط، وأما مقصود الشارع بالناس فهو صلاح آخرتهم ((فوجب بمقتضى الشرائع حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وأخرتهم)).[1]

ويقرر ابن في صراحة كاملة وبيان واضح إن الحكومة يجب إن تسوس شئون مجتمع العمران هي الحكومة الإسلامية ويفرد لذلك فصلاً يعتبر من أهم فصول مقدمته ويستهله قائلاً: ((إن العمران البشري لابد له من سياسة ينتظم بها أمره)) وهذا الفصل هو الركيزة الأساسية لحقيقة الحكومة الإسلامية عند ابن خلدون، وفيه ينص على أنه لابد للناس في الاجتماع البشري أو العمران البشري من وازع ((حاكم يرجعون إليه)) وان حكمه فيهم ينبغي أن يستند إلى شرع الله الذي يوجب انقيادهم إليه وإيمانهم بالثواب والعقاب الذي وفق تعاليمه التي جاء بها، ويضرب ابن خلدون أمثله لحكومات وثنية كالفرس، وحكومات لبشرية مثالية مفترضة مثل المدن الفاضلة عند الفلاسفة وينحيها جانباً لكي يلتفت إلى تقرير الحكومة الإسلامية قائلاً: ((وقد أغنانا الله تعالى عنها في الملة ولعهد الخلافة لأن الأحكام الشرعية مغنية عنها في المصالح العامة والخاصة وأحكام الملك مندرجة فيها)).[2]

وفي ذلك يفرق ابن خلدون بين الملك الطبيعي أو العلماني بلغة عصرنا وبين الخلافة فيقول لا إن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار، وأما الخلافة فأمرها أعمق صلاحاً، وهدفها أكثر مغالبة، لأنها تستهدف صلاح الناس وسعادتهم في الدنيا والآخرة، وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط، فإنها كلها عبث وباطل، إذ غايتها الموت والفناء،[3] والله يقول: ((**أفحسبتم أنما خلقناكم عبثاً**)).[4]

1 - ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: بيضون، مصدر سابق، ص201.
2 - ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: بيضون، المصدر نفسه، ص322.
3 - ابن خلدون: المقدمة، الآية 115 من سورة المؤمنون، تحقيق: بيضون، مصدر سابق، ص201.
4 - سورة المؤمنون، الآية 115.

ويستطرد ابن خلدون في تبني مبدأ الحكومة الإسلامية واستنكار الملك الدنيوي بالنسبة للمسلمين فيقرر أن الشرائع المساوية جادت بحمل الناس على الخضوع لأحكامها من عبارة ومعاملة، وحتى الملك الطبيعي الذي هو طبيعي للمجتمع الإنساني فقد أجرته على منهاج الدين ليكون الجميع محوطاً بنظر الشارع، فما كان بمقتضى قهر القلة منهم ظلم وعدوان، وهو لذلك مذموم، وهنا يقرر ابن خلدون حقيقة – وهي حق الإنسان في اختيار حكومة حتى وان لم يحدد الشكل واعتبر الاستيلاء على السلطة بالقهر والغلبة هي ظلم وعدوان على بني الإنسان وحقه في تقرير مصيره وما كان بمقتضى السياسة وأحكامها فهو مذموم أيضا لأنه نظر بغير نور الله- في إهماله للجوانب الروحية وهنا يتمثل ابن خلدون بالآية الكريمة ((ومن لم يجعل الله له نوراً فماله من نور)).[1]

ويتابع ابن خلدون استشهاده القرآني بتقرير أن الشارع أعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم من أمور آخرتهم وأن أعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم وغيره واستجابة لقول الرسول الكريم عليه أفضل الصلاة والسلام ((إنما هي أعمالكم ترد عليكم)).

وينتهي ابن خلدون في توصيف الخلافة على النحو التالي ((والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها وإذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا)).[2]

وهكذا يتبين لنا الكيفية التي حدد بها ابن خلدون شكل الحكومة التي يجب أن تسوس العمران البشري وكيف حصر هذا الشكل في الإطار الإسلامي الصريح ويؤكد ابن خلدون على أن الدعوة الدينية تزيد الدولة قوة ومنعه، وتضمن لها الغلب في الحروب والنصر في الفتوح، ويضرب على ذلك أمثلة عديدة مثل الفتوح الإسلامية الأولى، وفيها تغلب المسلمون ولم يزد عدد جيشهم على بضعه وثلاثين ألفا في معركة القادسية على جحافل الفرس التي جاوز عددها مائة وعشرون ألفاً من الجنود المدربين، والشيء نفسه حدث في معركة اليرموك، فقد انتصر جيش المسلمين بنفس العدد على جميع جيوش الروم بقيادة هرقل، وقد زاد عددها على أربعمائة ألف مقاتل.

1 – سورة النور، الآية 40.
2 – ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: بيضون، المصدر نفسه، ص 191.

وابن خلدون حين يقرر وجوب وجود الحكومة الإسلامية على رأس المجتمع الإنساني، يعمد إلى تفاصيل تطبيق الأحكام فيها فينثر كنانة مدخراته الفكرية ويتبنى منها كتاب طاهر بن الحسين إلى ولده عبد الله حين ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما، وهو كتاب مشهور من حيث كونه برنامجاً إسلاميا كاملاً في شئون الحكم، وضع فيه طاهر بن الحسين كل ما وعاه عقله من الأحكام الإسلامية العملية المستمدة من الكتاب والسنة والسلوك الإنساني الرفيع وما ينبغي أن يلزمه الحاكم المسلم من تطبيق نزيه يراعي حقوق الإنسان في تسير الإدارة والقضاء والمال العام والجيش والصحة والعمارة والتعامل مع المرءوسين وجمهرة الناس، وكتاب طاهر بن الحسين هذا إسلامي الأصول، أنساني النزعة، شرعي العناصر بجميع ما يحتاج إليه في دولته وسلطانه من الآداب الدينية والخلقية والسياسة الشرعية والملوكية، وحثه على مكارم الأخلاق ومحاسن الشيم بما لا يستغنى عنه ملك ولا سوقه.[1]

وكتاب طاهر بن الحسين لابنه فيه المبادئ والقيم ما يمكن أن نسميه بدستور مكتوب للحكام في جميع شئون الحكم حيث أوضح فيه ما يجب أن يتحلى به الحاكم في معاملاته لذلك فقد ميزه ابن خلدون بموقعه الفريد في نظامه الفكري وهذا نص كتاب الطاهر بن الحسين والذي أعجب الناس كما أعجب به الخليفة المأمون حيث أمر جميع العمال في النواحي أن يقتدوا به ويعملوا بما فيه، كان دستور راقياً وإليك نصه: بسم الله الرحمن الرحيم أما بعد فعليك بتقوى الله وحده لا شريك له، وخشيته ومراقبته عز وجل ومزايله سخطة، وأحفظ رعيتك في الليل والنهار، وألزم ما ألبسك الله من العافية بالذكر لمعادك، وما أنت صائر إليه وموقوف عليه ومسئول عنه، والعمل في ذلك كله بما يعصمك الله عز وجل وينجيك يوم القيامة من عقابه واليم عذابه، فإن الله سبحانه قد أحسن إليك واوجب الرأفة عليك بمن استرعاك أمرهم من عباده وألزمك العدل فيهم والقيام بحقه وحدوده عليهم والذب عنهم، والدفع عن حريمهم ومنصبهم، والحقن لدمائهم والأمن لسربهم وإدخال الراحة عليهم ومؤاخذك بما فرض عليك، وموقفك عليه وسائلك عنه ومثيبك عليه بما قدمت وأخرت، ففرغ لذلك فهمك وعقلك وبصرك، ولا يشغلك عنه شاغل وانه رأس أمرك وملاك شانك، وأول ما يوقفك الله عز وجل به لرشدك عليه، وليكن أول ما

1 - ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: بيضون، مصدر سابق، ص 322.

تلزم به نفسك وتنسب إليه فعلك المواظبة على ما فرض الله عز وجل عليك من الصلوات الخمس والجماعة عليها بالناس قبلك، وتوقعها على سننها من إسباغ الوضوء لها، وافتتاح ذكر الله عز وجل فيها، ورتل في قراءتك، وتمكن في ركوعك وسجودك وتشهدك ولتصرف فيه رأيك نيتك، واحضض عليه الجماعة فمن معك وتحت يدك، وآداب عليها، فإنها كما قال عز وجل: ((**تنهى عن الفحشاء والمنكر**)).[1]

ثم ابتع بالأخذ بسنن رسول الله ﷺ والمثابرة على خلائقه، واقتفاء السلف الصالح من بعده وإذا ورد عليك أمر فاستعن عليه باستخارة الله عز وجل وتقواه، بلزوم ما أنزل الله عز وجل في كتابه من أمره ونهيه وحلاله وحرامه وإتمام ما جاءت به الآثار عن رسول الله ﷺ، وثم قم فيه بما يحق لله عز وجل، ولا تميلن عن العدل فيما أحببت أو كرهت لقريب من الناس أو لبعيد.

وأثر الفقه وأهله والدين وحملته، وكتاب الله عز وجل والعاملين به، فان أفضل ما يتزين به المرء الفقه في الدين والطلب له والحث عليه والمعرفة بما يتقرب به إلى الله عز وجل، فانه الدليل على الخير كله والقائد إليه والأمر به، والناهي عن المعاصي والموبقات كلها ومع توفيق الله عز وجل يزداد المرء معرفة وإجلالا له ودركاً للدرجات العلى في المعاد، مع ما في ظهوره للناس من التوقير لأمرك والهيبة لسلطانك والأنسة بك والثقة بعدلك.

وعليك بالاقتصاد في الأمور كلها، فليس شيء أبين نفعاً ولا احضر أمنا ولا أجمع فضلاً منه، والقصد داعية إلى الرشد، والرشد دليل على التوفيق، والتوفيق بالاقتصاد، فأثره في دنياك كلها.

ولا تقصر في طلب الآخرة والأجر والأعمال الصالحة والسنن المعروفة، ومعالم الرشد والإعانة والاستكثار من البر، والسعي له إذا كان يطلب به وجه الله تعالي ومرضاته ومرافقة أولياء الله في دار كرامته، أما تعلم أن القصد في شأن الدنيا يورث العز ويمحص من الذنوب، وإنك لن تحوط نفسك من قائل ومرتبتك ولا تنصلح أمورك بأفضل منه فاته واهتد به تتم أمورك وتزد مقدرتك وتصلح عامتك وخاصتك، وأحسن ظنك بالله عز وجل تستقيم لك رعيتك، والتمس الوسيلة إليه في الأمور كلها تستدم به النعمة عليك.

ولا تتهمن أحدا من الناس فيما توليه من عملك قبل أن تكشف أمره، فان إيقاع التهم

1 - سورة العنكبوت: الآية 45.

والظنون السيئة بهم آثم، فأجعل من شأنك حسن الظن بأصحابك واطرد عنك سوء الظن بهم، وارفضه فيهم يعنك ذلك على استطاعتهم ورياضتهم ولا تتخذن عدو الله الشيطان في أمرك معمداً، فانه إنما يكتفي بالقليل بهم ما ينقص لذاذة عيشك، واعلم انك تجد بحسن الظن قوة وراحة، وتكتفي به أم أحببت كفايته من أمورك وتدعو به الناس إلى محبتك والاستقامة في الأمور كلها، ولا يمنعك حسن الظن بأصحابك والرأفة برعيتك، إن تستعمل المسألة والبحث عن أمورك والمباشرة لأمور الأولياء والحياط للرعية في النظر في حوائجهم، وجعل مؤوناتهم أثر عندك مما سوى ذلك، فانه أقوم للدين وأحيا للسنة.

وأخلص نيتك في جميع هذا، وتفرد بتقويم نفسك تفرد من يعلم أنه مسئول عما صنع ومجزي بما أحسن، ومأخوذ بما أساء، فإن الله عز وجل جعل الدين حرزاً وعزاً، ورفع من اتبعه وعززه.

وأسلك بمن تسوسه وترعاه نهج الدين وطريقة الأهدى، وأقم حدود الله تعالى في أصحاب الجرائم على قدر منازلهم وما استحقوه، ولا تعطل ذلك ولا تتهاون به ولا تؤخر عقوبة أهل العقوبة، فان في تفريطك في ذلك ما يفسد عليك حسن ظنك، وأعزم على أمرك في ذلك بالسنن المعروفة، وجانب البدع والشبهات يسلم لك دينك وتقم لك مروءتك.

وإذا عاهدت عهداً فأوف به، وإذا وعدت الخير فأنجزه واقبل الحسنة، وأدفع بها، وأغمض عن عيب كل ذي عيب من رعيتك، وأشدد لسانك عن قول الكذب والزور وابغض أهل النميمة، فان أول فساد أمورك في عاجلها وآجالها، تقريب الكذوب، والجراءة على الكذب، لان الكذب رأس المآثم، والزور والنميمة خاتمتها، لأن النميمة لا يسلم صاحبها، وقائلها ولا يسلم له صاحب ولا يستقيم لطيعها أمر وأحب أهل الصلاح والصدق وأعز الأشراف بالحق، وواصل وأعن الضعفاء وصل الرحم، وابتغ بذلك وجه الله تعالى وإعزاز أمره، والتمس فيه ثوابه والدار الآخرة، واجتنب سوء الأهواء والجور واصرف عنهما رأيك، واظهر براءتك من ذلك لرعيتك وانعم بالعدل سياستهم، وقم بالحق فيهم وبالمعرفة التي تنتهي بك إلى سبيل الهدى، واملك نفسك عند الغضب واثر الوقار والحلم، وإياك والحدة والطيش والغرور فيما أنت بسبيله.

وإياك أن تقول: أنا مسلط افعل ما أشاء، فان ذلك سريع فيك إلى نقض الرأي وقلة اليقين بالله وحده لا شريك له عز وجل.

وأخلص لله وحده النية فيه واليقين به، واعلم أن الملك لله سبحانه وتعالى يؤتيه من يشاء وينزعه ممن يشاء، ولن تجد تغير النعمة وحلول النقمة إلى احد أسرع منه إلى جهلة النعمة من أصحاب السلطان، والمبسوط لهم في الدولة إذا كفروا نعم الله عز وجل وإحسانه، واستطاعوا بما أتاهم الله عز وجل من فضله، ودع عنك شره نفسك، ولتكن ذخائرك وكنوزك التي تدخر وتكنز البر والتقوى والعدل واستصلاح الرعية، وعمارة بلادهم، والتفقد لأمورهم والحفظ لدمائهم والإغاثة لملهوفهم.

وأعلم أن الأموال إذا اكتنزت وادخرت في الخزائن لا تنمو، وإذا كانت في صلاح الرعية وإعطاء حقوقهم وكف الأذية عنهم، نمت وزكت وصلحت العامة وتزينت بها الولاية، وطاب بها الزمان، وأعتقد فيها العز والمنفعة فليكن كنز خزائنك تفريق الأموال في عمارة الإسلام وأهله، وفرق منه على أولياء أمير المؤمنين قبلك حقوقهم، وأوق رعيتك من ذلك حصصهم، وتعهد ما يصلح أمورهم ومعاشهم، فانك إذا فعلت ذلك قرت النعمة عليك، واستوجبت المزيد من الله عز وجل، كنت بذلك على جباية خراجك وجمع أموال رعيتك، وعملك أقدر، وكان الجميع لما شملهم من عدلك وإحسانك أسلس لطاعتك، وأطيب نفساً بكل ما أردت.

وأجهد نفسك فيما حددت لك في هذا الباب، وليعظم حقك فيه فإنما يبقى من المال ما انفق في سبيل الله حقه، واعرف للشاكرين شكرهم وأثبهم عليه وإياك أن تنسيك الدنيا وغرورها هول الآخرة فتتهاون بما يحق عليك، فان التهاون يورث التفريط، والتفريط يورث البوار، وليكن عملك لله عز وجل وفيه، وأرج الثواب منه فإن الله سبحانه قد أسبغ عليك نعمته في الدنيا، واظهر لربك فضله، وقض الحق فيما حمل من النعم، والبس من الكرامة، واعتصم بالشكر وعليه فاعتمد، يزدك الله خيراً وإحسانا، فان الله عز وجل يثبت بقدر شكر الشاكرين وسيرة المحسنين.

ولا تحقرن ذنباً، ولا تمالئن حاسداً، ولا ترحمن فاجراً ولا تصلن كفوراً، ولا تداهنن عدواً، ولا تصدقن نماماً ولا تأمنن غداراً، ولا توالين فاسقاً، ولا تتبعن غاوياً ولا تحمدن مرائياً، ولا تحقرن إنسانا، ولا تردن سائلاً فقيراً، ولا تحسنن باطلاً، ولا تلاحظن مضحكاً، ولا تخلفن وعداً، ولا ترهبن فخراً، ولا تظهرن غضباً، ولا تباينن رجاء، ولا تأتين بذخاً، ولا تمشين مرحاً ولا تزكين سفيهاً، ولا تفرطن في طلب الآخرة، ولا ترفعن للنمام عيناً،

ولا تغمضن عن ظالم رهبة منه أو محاباة ولا تطلبن ثواب الآخرة في الدنيا، وأكثر مشاورة الفقهاء، واستعمل نفسك بالحلم وخذ عن أهل التجارب وذوي العقل والرأي والحكمة ولا تدخلن في مشورتك أهل الرفة والبخل ولا تسمعن لهم قولاً، فإن ضررهم أكثر من نفعهم، وليس شيء أسرع فساداً.

لما استقبلت فيه أمر رعيتك من الشح وأعلم إنك إذا كنت كثير الأخذ قليل العطية، وإذا كنت كذلك لم يستقيم لك أمرك إلا قليلاً فان رعيتك إنما تعتقد على محبتك بالكف عن أموالهم وترك الجور عليهم، ووال من صافاك من أوليائك بالأفضال عليهم وحسن العطية لهم، واجتنب الشح وأعلم أنه أول ما عصى به الإنسان ربه، وأن العاصي بمنزله خزى وهو قول الله عز وجل: ((**ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون**))[1] واجعل للمسلمين كلهم من فيئك حظاً ونصيباً، وأيقن أن الجود من أفضل أعمال العباد، فاعدده لنفسك خلقاً وسهل طريق الجور بالحق وأرض به عملاً ومذهباً، وتفقد الجند في دواوينهم ومكاتبهم، وادر عليهم أرزاقهم، ووسع عليهم في معايشهم ليذهب الله عز وجل بذلك فاقتهم، فيقوى لك أمرهم، وتزيد به قلوبهم في طاعتك وأمرك خلوصاً وانشراحاً، وحسب ذي السلطان من السعادة أن يكون على جنده ورعيته ذا رحمة في عدله وحيطته، وإنصافه وعنايته وشفقته وبره وتوسعته فزايل مكروه أحد البابين باستشعار فضيلة الباب الآخر، ولزوم العمل به تلق إن شاء الله تعالى به نجاحاً وصلاحاً وفلاحاً.

وأعلم أن القضاء من الله تعالى بالمكان الذي ليس فوقه شيء من الأمور، لأنه ميزان الله الذي تُعدل عليه أحوال الناس في الأرض، وبإقامة الفصل والعدل في القضاء والعمل تصلح أحوال الرعية، وتؤمن السبل، وينتصف المظلوم، وتأخذ الناس حقوقهم، وتحسن المعيشة، ويؤدي حق الطاعة، ويرزق الله العافية والسلامة، ويقوم الدين، وتجري السنن والشرائع على مجاريها به تنتجز الحق والعدل في القضاء واشتد في أمر الله عز وجل، وتورع عن النطف، وأمض لإقامة الحدود وأقلل العجلة، وابعد عن الضجر والقلق، واقنع بالقسم وليسكن ريحك وليقر جدك، وانتفع بتجربتك وانتبه في صمتك وأسدد في منطقك، وأنصف الخصم، وقف عند الشبهة، وابلغ في الحجة ولا تأخذك في أحد من رعيتك محاباة ولا مجاملة ولا لومة لائم، وتثبت وتأن وراقب وانظر وتفكر وتدبر واعتبر،

1 - سورة التغابن، الآية 16.

وتواضع لربك، وأرفق بجميع الرعية، وسلط الحق على نفسك، ولا تسرعن إلى سفك دم، فان الدماء من الله عز وجل بمكان عظيم، فلا تبغ انتهاكاً لها بغير حقها.

وانظر هذا الخراج الذي استقامت عليه الرعية، وجعله الله للإسلام عزاً ورفعة ولأهله توسعة ومنعه، ولعدوه عدوهم كبتاً وغيظا، ولأهل الكفر من معاهدتهم ذلا وصغاراً، فوزعه بين أصحابه بالحق والعدل والتسوية والعموم فيه، ولا ترفعن منه شيئاً عن شريف لشرفه ولاعن غني لغناه، ولاعن كاتب لك، ولاعن احد من خاصتك ولا حاشيتك، ولا تأخذون منه فوق الاحتمال، ولا تكلف أمرا فيه شطط، وأحمل الناس كلهم على أوامر الحق، فان ذلك اجمع لألفتهم وألزم لرضاء العامة.

وأعلم انك جعلت بولايتك خازناً وحافظاً وراعياً، وإنما سمى أهل عملك رعيتك، لأنك راعيهم، وقيمهم، فخذ منهم ما أعطوك من عفوهم ونفذه في قوام أمرهم وصلاحهم وتقويم أو دهم، واستعمل عليهم ذوي الرأي والتدبير والتجربة والخبرة بالعلم والعمل بالسياسة والعفاف، ووسع عليهم في الرزق، فان ذلك من الحقوق اللازمة لك فيما تقلدت وأسند إليك، ولا يشغلك عنه شاغل، ولا يصرفنك عنه صارف، فإنك متى أثرته وقمت فيه بالواجب استدعيت به زيادة النعمة من ربك، وحسن الأحدوثة في عملك، واجتررت به المحبة من رعيتك، وأعنت على الصلاح، فدرت الخيرات ببلدك، وفشت العمارة بناحتيك، وظهر الخصب في كورك وكثر خراجك، وتوفرت أمولك، وقويت بذلك على ارتياض جندك، وإرضاء العامة بإفاضة العطاء فيهم من نفسك، وكنت محمود السياسة مرضى العدل في ذلك عند عدوك، وكنت في أمورك كلها ذا عدل وآلة وقوة وعدة.

فنافس يا هذا فيها ولا تقدم عليها شيئاً، تحمد مغبة أمرك، إن شاء الله تعالى، واجعل في كل كوره من عملك أمينا يخبرك إخبار عمالك ويكتب إليك بسيرهم وأعمالهم، حتى كأنك مع كل عامل في عمله معايناً لأموره كلها، وان أردت أن تأمرهم بأمر فانظر في عواقب ما أردت من ذلك، فإن رأيت السلامة فيه والعافية، ورجوت فيه حسن الدفاع والصنع فأمضه، لا فتوقف عنه، وراجع أهل البصر والعلم به، ثم خذ فيه عدته، فانه ربما نظر الرجل في أمن من أمره، وقد أتاه على ما يهوى فأغواه ذلك وأعجبه، فان لم ينظر في عواقبه أهلكه، ونقض عليه أمره، فاستعمل الحزم في كل ما أردت وباشره بعد عون الله عز وجل بالقوة، وأكثر من استخارة ربك في جميع أمورك.

وافرغ من عمل يومك ولا تؤخره لغدك، وأكثر مباشرته بنفسك، فإن لغد أمورا حوادث تلهيك عن عمل يومك الذي أخرت، واعلم أن اليوم إذا مضى ذهب بما فيه، فإذا أخرت عمله اجتمع عليك عمل يومين فيثقلك ذلك حتى تمرض منه، وإذا أمضيت لكل يوم عمله أرحت بدنك ونفسك، وأحكمت أمور سلطانك وانظر أحرار الناس وذوي السن منهم، فمن تستيقن صفاء طويتهم، وشهدت مودتهم لك، ومظاهرتهم بالنصح والمخالطة على أمرك فأستخلصهم وأحسن إليهم، وتعاهد أهل البيوتات ممن قد دخلت عليهم الحاجة، واحتمل مؤونتهم وأصلح حالهم حتى لا يجدوا لخلتهم مسا، وأفرد نفسك بالنظر في أمور الفقراء والمساكين ومن لا يقدر على دفع مظلمته إليك، والمحتقر الذي لا علم له بطلب حقه، فسل عنه أحفى مسألة، ووكل بأمثاله أهل الصلاح في رعيتك، ومرهم برفع حوائجهم وحالاتهم إليك لتنظر فيها بما يصلح الله به أمرهم، وتعاهد ذوي البأساء ويتاماهم وأراملهم، واجعل لهم أرزاقا من بيت المال اقتداء وبأمير المؤمنين-أعزه الله تعالى- في العطف عليهم والصلة لهم، ليصلح الله بذلك عيشهم ويرزقك به بركة وزيادة.

وأجر للأضراء من بيت المال، وقدم حملة القرآن منهم، الحافظين لأكثره في الجراية على غيرهم، وانصب لمرضى المسلمين دوراً تأويهم، وقواماً يرفقون بهم، وأطباء يعالجون إسقامهم، وأسعفهم بشهواتهم، ما لم يؤد ذلك إلى سرف في بيت المال.

وأعلم أن الناس إذا أعطوا حقوقهم وأفضل أمانيهم لم يرضهم ذلك ولم تطب أنفسهم دون رفع حوائجهم إلى ولاتهم، وطمعاً في نيل الزيادة وفضل الرفق منهم وربما يبرم المتصفح، لأمور الناس لكثرة ما يرد عليه ويشغل ذهنه وفكره مما يناله به من مؤونه ومشقة وليس من يرغب في العدل ويعرف محاسن أموره في العاجل وفضل ثواب الأجل كالذي يستقبل ما يقربه من الله تعالى، ويلتمس به رحمته.

وأكثر الإذن للناس عليك وارهم وجهك، وسكن لهم حواسك، واخفض لهم جناحك، واظهر لهم بشرك ولن لهم في المسألة والنطق، وأعطف عليهم بجودك وفضلك، وإذا أعطيت فأعط بسماحة وطيب نفس والتماس للصنيعة الأجر من غير تكدير ولا امتنان، فإن العطية على ذلك تجارة مربحة إن شاء الله تعالى واعتبر بما ترى من أمور الدنيا ومن مضى قبلك من أهل السلطان والرياسة في القرون الخالية والأمم البائدة، ثم اعتصم في أحوالك كلها بأمر الله سبحانه وتعالى، والوقوف عند محبته والعمل بشريعته وسنته،

وبإقامة دينه وكتابه، واجتنب ما فارق ذلك وخالفه ودعا إلى سخط الله عز وجل، وأعرف ما يجمع عمالك من الأموال، وما ينفقون منها، ولا تجمع حراماً، ولا تنفق إسرافا.

وأكثر مجالسة العلماء ومشاورتهم ومخالطتهم، وليكن هواك إتباع السنن وإقامتها، وإيثار مكارم الأمور ومعاليها، وليكن أكرم خلائك وخاصتك عليك من إذا رأى عيباً فيك فلا تمنعه هيبتك من إنهاء ذلك إليك في سر وإعلامك بما فيه من النقص، فان أولئك أنصح أوليائك ومظاهريك لك، وانظر عمالك الذين بحضرتك وكتابك، فوقت لكل رجل منهم في كل يوم وقتاً يدخل عليك فيه بكتبه ومؤامرته وما عنده من حوائج عمالك وأمور كورك ثم فرغ لما يورد عليك من ذلك سمعك وبصرك وفهمك وعقلك، وكرر النظر فيه والتدبر له، فما كان موافقاً للحق والحزم فأمضه، واستخر الله عز وجل فيه، وما كان مخالفاً لذلك فاصرفه إلى التثبت فيه والمسألة عنه، ولا تمنن على رعيتك، ولا على غيرهم بمعروف تؤتيه إليهم، ولا تقبل من أحد إلا الوفاء والاستقامة والعون في أمور المسلمين، ولا تضعن المعروف إلا على ذلك، وتفهم كتابي إليك، وأكثر النظر فيه والعمل به، واستعن بالله على جميع أمورك، وأستخره، فإن الله عز وجل مع الصلاح وأهله، وليكن أعظم سيرتك وأفضل رغبتك ما كان لله عز وجل رضا ولدينه نظاماً، ولأهله عزاً وتمكيناً وللملة والذمة، عدلاً وصلاحاً، وأنا أسأل الله عز وجل أن يحسن عونك وتوفيقك ورشدك وكلاءتك والسلام، وحدث الإخباريون أن هذا الكتاب لما أظهر وشاع أمره أعجب به الناس، واتصل بالمأمون، فلما قرى عليه قال: ((ما أبقى أبو الطيب، يعني طاهراً، شيئاً من أمور الدنيا والدين، والتدبير والرأي والسياسة، وصلاح الملك والرعية، وحفظ السلطان، وطاعة الخلفاء وتقويم الخلافة، إلا وقد احكمه وأوصى به، ثم أمر المأمون فكتب به إلى جميع العمال والنواحي ليقتدوا به ويعملوا بما فيه، هذا أحسن ما وقفت عليه في هذه السياسة، والله يلهم من يشاء من عباده)).[1]

ويمكن لنا أن نحمل أهم أسس نظام الحكم التي اختارها ابن خلدون وأعجب بها أثناء عرضه لكتاب طاهر بن الحسين الذي أوردناه سابقاً كنموذج لمنهج الحكم في المجتمع البشري الذي أبدع نظريته.

■ الإيمان بالله تعالى وبوحدانيته، والتوكل عليه والتسليم بقضائه والاقتداء بالنبي عليه

---

1 - ابن خلدون: المقدمة، ص372-380.

أفضل الصلاة والسلام في أقواله وأحواله، والحرص على أداء الفرائض والسنن، وشكر الله على نعمه والإيمان بهيمنة الله وسيطرته على أمور العالم ومصائر البشر، وان الملك له يؤتيه وينزعه ممن يشاء.

- التزام العدل، والابتعاد عن الغرض والهوى واتهام الأبرياء وعدم ترك الظالم رهبة منه أو محاباة، فصلاح أحوال الشعوب مرهون بتحقيق العدل في القضاء والعمل به.[1]
- الالتزام بمبدأ الشورى، والأخذ من أهل التجارب والحكمة وعدم التعويل على مشورة البخلاء أو الاستماع إلى خصائصهم لأن ضررها أكثر من نفعها.
- الوفاء بالعهود، وانجاز الوعود، لان الوعد حق على الحاكم، وتحاشى الكذب ومباشرة الأمور بنفسه، والنظر في حوائج الناس، ومؤاساة الضعفاء ومساعدة المحتاجين والاستجابة لدعوة المظلوم ونصرته وانتزاع حقه المغتصب ومتابعة ومراقبة مؤسسات الدولة للاطمئنان على سير العمل وعدم تعطيل مصالح الناس أو توقف دواليب العمل بمؤسسات الدولة.[2]
- حسن استقبال الناس وإظهار البشر لهم والتعاطف مع قضاياهم وإيجاد الحلول لها بروح المسئولية وأخلاقياتها.
- الاقتصاد في كل الأمور والابتعاد عن البذخ والإسراف للمال العام، ومجانبة الشح والبخل وإعطاء الناس حقوقهم المشروعة.
- التعامل مع أحرار الناس بنوايا صادقة وتبجيل العلماء وذوي الفضل والتشاور معهم ومصاحبتهم.
- تفقد أحوال أفراد الجيش وتوفير أفضل أنواع الحياة الكريمة لهم ولأبنائهم لأنهم هم حماة الوطن وحراسه.
- الحرص على حسن توظيف الأموال في المشروعات العامة للرفع من مستوى الرفاه الاقتصادي لدى أفراد المجتمع.[3]

---

1 - رسلان، صلاح الدين بسيوني، السياسة والاقتصاد عند ابن خلدون، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، ط1999م، ص 28-29.

2 - الشكعة، مصطفى، الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون، الدار المصرية اللبنانية، ط 1987م، ص 89.

3 - المرجع نفسه.

- إنشاء المستشفيات والمصحات لعلاج المرضى من أفراد المجتمع الإسلامي وتوفير الأطباء والطواقم الطبية المساعدة.
- الاعتناء بذوي البأساء وأصحاب العاهات والمعوقين، واليتامى والأرامل وتعهدهم بالرعاية والعناية.
- العدل بين الناس وعدم الميل عنه لقريب أو بعيد، وإقامة الحدود في أصحاب الجرائم، وحسن الظن بالأصحاب وعدم اتهام الأبرياء.
- إن القضاء من الله تعالى بالمكان الذي ليس فوقه شيء من الأمور، لأنه ميزان الله الذي تعدل عليه الأحوال عند الناس في الأرض، وبتحقيق العدل في القضاء والعمل على استقلاله تصلح أحوال الرعية.
- استعمال أولى الرأي والتدبير والتجربة والخبرة والتخصص والعمل بالسياسة والعفاف.
- الالتزام بالشورى ممثلة في الأخذ من أهل التجارب وذوي الحكمة والعقل والرأي السديد، واستبعاد أهل الرفة والبخل من المشورة.
- احترام العهود، وانجاز الوعود، والابتعاد عن الكذب.
- الاهتمام بشئون الرعية، والنظر في حوائجها، ومؤاساة ضعفائها، وصلة ذوي الأرحام.
- طلب العلم ومصاحبة العلماء.
- الالتزام باحترام الإنسان وفق ما حدده الله في شرائعه وتحمل المسئولية الدينية والإنسانية في المحافظة على حقوق الأفراد في الدفاع عنهم وعن شرفهم وعرضهم وحفظ دمائهم وأموالهم، وحق الشعوب بالأمن والطمأنينة في أن يعيشوا في الأرض بأمان وراحة تامة بدون إزعاج أو تسلط أو إكراه.
- اجتناب سوء الأهواء والجور والظلم.
- إقامة العدل في سياسة الناس وفق مبدأ الحق فيهم ((وقم بالحق فيهم)).
- الابتعاد عن الخيانة والطيش والضرر في سياسة الناس واحترام آدمياتهم وإنسانيتهم.
- الابتعاد عن أسلوب التسلط والقهر والإذلال للبشر وإياك أن تقول: ((أنا مسلط افعل ما أشاء)).

- دع عنك شره نفسك ولتكن ذخائرك وكنوزك التي تدخر وتكنز البر والتقوى والعدل واستصلاح الرعية وعمارة بلادهم، والتفقد لأمورهم والحفظ لدمائهم والإغاثة لملهوفهم.
- يجب أن يوظف المال العام لخدمة الرعية وإصلاحها وإعطاء حقوقها وكف الأذى عنها، لا من أجل استعبادها وإذلالها وشراء ذممها وذهابها إلى بطون غير بطون أهلها بل يجب أن يسخر المال العام لما يصلح أمور المجتمع ومعاشة حتى يعيش في عزة وكرامة.[1]
- الالتزام بمبدأ أن يستفيد كل فرد من أفراد الرعية من المال العام وينال حصته منه وفق أسلوب عادل حتى تقر النعمة عليهم جميعاً.
- عدم احتقار الإنسان لأنه مكرم من عند الله ومحاربة الباطل والظلم في حق الإنسان.
- التزام الكف عن نهب أموال الشعب والابتعاد عن أسلوب الجور والظلم عليهم ((وسهل طريق الجور بالحق)).
- على الحكام أن يتصفوا بمكارم الأخلاق في عدله وحيطته وإنصافه وشفقته.
- بالقضاء العادل تصلح أمور الناس وتؤمن السبل وينتصف المظلوم وتأخذ الناس حقوقهم وتحسن المعيشة ويعيش الناس في أمن وسلام.
- توزيع ثروات الشعوب وفق نواميس الحق والعدل والمساواة وتكافؤ الفرص.
- ضرورة النظر في حقوق الناس من الفقراء والمساكين وأهل الحاجة ومن لا يستطيع رفع مظلمته إلى مؤسسات الدولة.
- ضرورة اعتماد أسلوب الرقابة والمتابعة المالية لموظفي الدولة وذلك لغرض المحافظة على المال العام والتأكد من سلامة طرق إنفاقه في وجوهه المشروعة بعيداً عن الإسراف والتبذير والاختلاس أن ابن خلدون قد أورد هذا الكتاب في الفصل الخاص بالعمران لذلك فهو يؤكد على أنه لابد للعمران من سياسة ينتظم بها أمره، وأنه قد حدد الخلافة الإسلامية نطاقاً للحكم، ثم جاء بعد ذلك بالكتاب مفصلاً ومعقباً عليه بما أوردناه فيما قد سلف من إعجاب واستحسان كل ذلك ينتهي بنا في

1 ■ رسلان، مرجع سابق، ص 29.

حقيقة الأمر بما لا يدع مجالاً للشك إلى أن نظام الحكم الذي اختاره ابن خلدون للعمران الإنساني نظام إسلامي القاعدة والمنبع شرعي المبنى والتطبيق كان ذلك منهج الحكم في المجتمع الإنساني الذي ارتضاه ابن خلدون وأرسى قواعده، وهو منهجيتهم بالعمومية والشمول، ولما كان القضاء هو حجر الزاوية في استقرار أمن المجتمعات فإن طاهر بن الحسين قد ألح على ولده في دقة تطبيقه والتزام العدل في تنفيذ أحكامه وذلك في عبارته البليغة ((إن القضاء من الله تعالى بالمكان الذي ليس فوقه شيء من الأمور)) زد على ذلك كل المواثيق الدولية قديمها وحديثها تنشد حيادية القضاء ونزاهته وعدالته حتى أصبح في عالم اليوم هو الميزان الذي تزن به قضية حقوق الإنسان واحترامها وفي مواقع أخرى يعطى ابن خلدون للقضاء أهمية خاصة وذلك لما له من دور بارز وفعال في استقرار الشعوب وشعورها بالأمن والطمأنينة واحترام إنسانية الإنسان وعدم النيل من كرامته ففي موضع أخر من المقدمة يقول ابن خلدون في مسالة القضاء وإيمانه بأهميته القصوى في بناء الإنسان الحر واحترام حقوق الإنسانية ((من الوظائف الداخلة تحت الخلافة لأنه منصب الفصل بين الناس من الخصومات حسماً للتداعي وقطعاً للتنازع إلا انه بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة)).[1]

فالقضاء وظيفة دينية عند ابن خلدون ومصادر أحكامه ووسائل تطبيقه إسلامية محضة، ولقد تحدث ابن خلدون عن القضاء في إيجاز، حيث أحال من يريد الاستزادة من أحكامه على كتب الفقه الإسلامي.

كما تبنى ابن خلدون رسالة عمر بن الخطاب في القضاء فمثلما اختار رسالة طاهر بن الحسين وتبناها، فانه اختار رسالة عمر وتبناها هذه الرسالة التي بعث بها الخليفة عمر بن الخطاب إلى أبى موسى الأشعري كمنهج امثل للقضاء في الإسلام، وهي رسالة نفيسة حرص كثير من المفكرين المسلمين الكبار أرادها ومن أمثالهم الجاحظ في كتابه البيان والتبيان، وابن قتيبة في كتابه عيون الأخبار، وابن عبد ربه في كتابه العقد الفريد والماوردى في كتابه الأحكام السلطانية وغيرهم من المفكرين المسلمين القدامى المحدثين.[2]

1 - ابن خلدون: المقدمة، ص 232.
2 - الشكعة، مرجع سابق، ص 91.

حيث يقول ابن خلدون وها نحن نثبتها في هذا المقام تأسيا بهم، فضلاً عن نفاستها وتفردها في جمع أحكام القضاء ودقة توجيه القضاء ونص الرسالة هو: ((أما بعد، فان القضاء فريضة محكمة، وسنة متبعة، فافهم إذا أدلى إليك، فإنه لا ينفع تكلم بحق لانفاذ له ما آس بين الناس بوجهك وعدلك ومجلسك، حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك، البينة على من ادعى واليمين على من أنكر، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً احل حراماً أو حرم حلالاً، ولا يمنعك قضاء قضية بالأمس فراجعت اليوم فيه عقلك وهديت فيه إلى رشدك إن تراجع في الحق، فان الحق قديم، ومراجعه الحق خير من التمادي في الباطل، الفهم فيما تلجلج في صدرك مما ليس في كتاب الله ولا سنة رسوله، ثم اعرف الأمثال والأشباه، فقس الأمور بنظائرها، ثم أعمد فيما ترى إلى أحبها إلى الله وأثبتها بالحق وأجعل لمن ادعى حقاً غائباً أو بينة، أمدا ينتهي إليه، فإن أحضر بينته أخذت له بحقه، وإلا استحللت عليه القضية فان ذلك أنفى للشك وأجلى للعمى، المسلمون عدول بعضهم على بعض إلا مجلوداً في حد أو مجرباً عليه شهادة زور، أو ضنيناً في نسب أو ولاء، فإن الله سبحانه وتعالى تولى منكم السرائر ودرأ بالبينات والإيمان، وإياك والغلق والضرر والتاذي بالخصوم، والتنكر عند الخصومات، فإن الحق في مواطن الحق ليعظم الله به الأجر، ويحسن به الذخر فمن صحت نيته وأقبل على نفسه كفاه الله ما بينه وبين الناس، ومن تخلق للناس بما يعلم الله انه ليس من نفسه، شأنه الله فما ظنك بثواب من عند الله عز وجل في عاجل رزقه وخزائن رحمته والسلام)).[1]

يقرر ابن خلدون أهمية هذا الكتاب ويؤكد سلامة منطقه حيث تدور عليه أحكام القضاء لذلك فقد اكتسى أهمية خاصة لدى عدد غير قليل من علماء المسلمين المعتبرين ومن أمثالهم شيخ الإسلام ابن القيم الجوزية في كتابه المشهور ((إعلام الموقعين)) فقد دبج هذا الكتاب شرحاً وتعليقاً في المئات من الصفحات لدى الكتاب المسلمين، باعتباره مصدراً أصيلا لأصول القضاء في الإسلام.

فالعدالة عند ابن خلدون إذا تحققت بين الناس، تحقق بها عز الملك، وعز الملك لا يتحقق إلا بالعمارة ولا سبيل إلى العمارة إلا بالعدل بين الناس واحترام حقوق الإنسان فالصيغة الإسلامية في الحكم، أساسها العدل عند ابن خلدون ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل وان العدل عند ابن خلدون مفروض من عند الله عز وجل.

1 - ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: بيضون، مصدر سابق، ص 233.

فالكتابان اللذان تناولهم ابن خلدون في مقدمته كتاب طاهر بن الحسين وكتاب عمر في القضاء يتميزان بطابعهما الإنساني وحكمتهما العلمية حيث تتشابك فيهما مواضيع مختلفة من دين وحكمه وأخلاق وتاريخ وسياسة واقتصاد وتربية كلها تهدف إلى خدمة حق الإنسان في الحياة الكريمة وبالتالي تصح على الإنسان كانسان في كل عصر وكل زمان ومن هنا كانت أصالتها فضلاً عن ذلك اهتمامها بالعدالة الاجتماعية في إطار حق الإنسان ولضمان مصالحة وتعزيز حريته التي كفلها له الإسلام وكذلك كافة الشرائع السماوية والإنسانية.

أنواع الحكم عند ابن خلدون:

تميز ابن خلدون بالواقعية والمرونة في نظريته السياسية وأكد باستمرار على ضرورة حاجة المجتمع الإنساني إلى نوع ما من السلطة العليا أو السيادة أو الدولة ولا يتصور بقاءه بدونها.

وقد خلت مقدمته من أية إشارة إلى أنظمة الحكم اليونانية التي ورد ذكرها عند أرسطو في ((السياسة)) وأفلاطون في ((الجمهورية)) وهي الديمقراطية والموناركية ((الملكية المطلقة)) والاوليجارشيه والارستقراطية والجمهورية والطغيان ((الاستبدادية المطلقة)) وربما كان ذلك راجعاً إلى عدم اطلاعه عليها، حتى ولو كان قد اطلع عليها، فإنه تعمد إغفال ذكرها واتهمها بالطوباوية والخيال، ولم يشهد لها المجتمع تطبيقات فعلية، بل تحدث عنها أصحابها على جهة الفرض والتقدير.[1]

إن ما يهم ابن خلدون هو ما حدث على أرض الواقع بالفعل وليس ما ينبغي إن يكون عليه المجتمع البشري أو الحكم في الإسلام إذ أن الشريعة الإسلامية قد أجرت شئون المجتمع في نظام الحكم، على منهاج الدين ليكون الكل محوطاً في نظر الشارع. إن الحكومة التي يجب إن تقوم في المجتمع الإسلامي، هي في راية الحكومة الإسلامية القائمة على سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا والآخرة حيث تنحصر أنواع الحكم عند ابن خلدون في ثلاث وهي:-

الأول:- الملك الطبيعي العلماني الاستبدادي: وهو ما يقول عنه حمل الكافة على مقتضى الفرض والشهوة

1 - رسلان، صلاح الدين، مرجع سابق، ص 30.

الثاني:- الملك العقلي الوضعي: وهو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ورفع المضار

الثالث:- الخلافة السماوية الشرعية: وهي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الاخروية والدنيوية الراجعة إليها فهي في الحقيقة خلافة صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا، انطلاقاً مما سبق ذكره عند ابن خلدون في موضوع الحكم نقول أن الملك الطبيعي الفردي هو ثمرة العواطف والغرائز الإنسانية من ميول وأهواء كحب الذات، والرغبة في الاستعلاء والاستبداد والسعي إلى تحقيق المطامح الفردية الإنسانية وتشترك في هذا النوع من الحكم جميع الأمم التي يحتكر الحكم فيها طاغ مستبد، لا يعتمد في حكمة على سياسة عقلية أو سياسة شرعية، ويهدف إلى تحقيق المصالح الإنسانية الضيقة له.

وهذا النوع الاستبدادي من الحكم مذموم عند ابن خلدون ويرى ابن خلدون أن مائل هذا الحكم السقوط والانهيار، لأن الناس لا يوافقون على منح ولائهم لحاكم استبدادي ظالم، فيعلنون العصيان فتشب القلاقل وتسفك الدماء مما يؤذن بنهاية حكمه.

أما النوع الثاني من الحكم فهو الحكم أو الملك السياسي الوضعي الذي عرفه الفرس، الذين كانوا يستندون فيه إلى قوانين سياسية وضعية زمنية خلافاً لنظام الحكم الطبيعي الضار السابق الإشارة إليه.

أما الملك السياسي يعتمد إذن على قوانين وضعية يضعها فلاسفة الدولة وعظماؤها بدون أن ينظر فيها إلى الشرع، وهذا النوع من الحكم مذموم أيضا عند ابن خلدون، وان كان يحلو له في بعض الأحيان مدحه، حيث يخضع الناس فيه لقوانين عقلية بدلاً من الخضوع للحكم الاستبدادي الفردي أو الاتوقراطي أو غير الدستوري، ثم إن هذه القوانين الوضعية العقلية الزمنية التي يعتمد عليها هذا الحكم تكفل للدولة الهدوء والاستقرار والثبات اللازمة لضمان بقاء العمران.

ويقول ابن خلدون في صدد شرح هذين النوعين من الحكم: ((لما كانت حقيقة الملك انه الاجتماع الضروري للبشر، ومقتضاه التغلب والقهر اللذان هما من أثار الغضب والحيوانية، كانت أحكام صاحبه في الغالب جائرة عن الحق مجحفها من تحت يده من الخلق في أحوال دنياهم، لحمله إياهم في الغالب على ما ليس في طوقهم من أغراضه

وشهواته، ويختلف ذلك باختلاف المقاصد من الخلف والسلف منهم فتعسر طاعة لذلك، وتجئ العصبية المفضية إلى الهرج والقتل، فوجب أن يرجع في ذلك إلى قوانين سياسية مفروضة يسلم بها الكافة وينقادون إلى أحكامها كما كان ذلك للفرس وغيرهم من الأمم، وإذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها: سنة الله في الذين خلوا من قبل)).[1]

أن الملك السياسي- أو الملك الدستوري القائم على قوانين زمنية وضيعة أفضل من الملك الطبيعي غير الدستوري الذي لا يقيده قوانين من حيث مدى الشرعية أو القدرة على البقاء والاستقرار، فهو رغماً من افتقاره إلى الوحي السماوي الإلهي، فانه يحقق العدالة إلى حد ما، ويجلب المنافع للمحكومين في هذه الحياة الدنيا، ويجنب الدولة الفوضى وعدم الاستقرار ويحقق لها في النهاية انتظام الأمور والغلبة والازدهار والتقدم.

فبهذا يعلن ابن خلدون معارضته للحكم القائم على الاستبداد والسلطة المطلقة بالمقارنة إلى الآثار الأقل ضرراً لنظام الحكم القائم على القانون، إلا أن لهذا النوع من الحكم أيضا عيبه الذي يجب أن يرفض من أجله ويشجب، وهو يكمن في نظامه المادي، والاقتصادي على شئون الحياة الدنيا، وإشباع الاحتياجات الدنيوية دون اعتبار لأمور الحياة الروحية، والجوانب الدينية للحياة الإنسانية التي تؤمن السعادة في دار الخلود وهي الدار الآخرة وعلى ذلك فلابد من نظام ثالث للحكم وهو الخلافة التي تتطابق فيها السياسة والشريعة، فتكون السياسة شرعية، تعتبر أحكام الشريعة فيها السلطة العليا ذات السيادة، والخلافة بهذا هي نظام يوحي به الله بواسطة الأنبياء ويراعي فيه جلب المنافع ودفع المضار ومصالح الناس الاخروية من طلب المنافع ودفع المضار أيضا، وفي هذا يقول ابن خلدون في تعريفه نظام الخلافة بأنه ((حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به)).[2]

إن ملك الخليفة هنا هو ملك سياسي شرعي، لا طبيعي فقط ولا سياسي فقط، وفي هذه الأنواع الثلاثة من الملك يقول ابن خلدون: ((فما كان منه بمقتضى القهر والتغلب

1 - ابن خلدون: المقدمة، ص686/2.
2 - ابن خلدون: المقدمة، تحقيق: بيضون، مصدر سابق، ص 202.

وإهمال القوة الغضبية في مرعاها فجور وعدوان مذموم عنده، كما هو مقتضى الحكمة والسياسة، وما كان منه بمقتضى السياسة وأحكامها فمذموم أيضا لأنه نظر بغير نور الله ومن لم يجعل الله له نوراً فماله من نور لأن الشارع اعلم بمصالح الكافة فيما هو مغيب عنهم، من أمور آخرتهم، وأعمال البشر كلها عائدة عليهم في معادهم من ملك أو غيره، قال رسول الله ﷺ: إنما هي أعمالكم ترد عليكم)).[1]

ويعلق جورجي زيدان على هذا التقسيم بقوله: ((إن الذي يتولى أمور الناس أما أن يسير بهم على قانون مفروض يقصد به هنا الملك السياسي الوضعي)) أو على مقتضى ميوله وأغراضه ((الملك الطبيعي الفردي العلماني))، وأكثر حكام العالم المتمدين يحكمون بقوانين سياسية وضعها عقلاء الأمة وأكابر الدولة يطبقها الناس ويجرون على أحكامها كذلك كان الفرس والروم قبل الإسلام، وكان هذا شأن الملوك المطلقين في أوروبا إلى عهد قريب، بل كذلك شان الديمقراطيات التي يتولى الحكم فيها ملك يرث العرش عن أبائه، أو رئيس جمهورية ينتجنه الشعب وفق قواعد مقرره في الدستور، ويقوم بالحكم في حدود يعينها الدستور أيضا.[2]

وأما الخلافة فإنها مقيدة بقوانين دينية شرعية يسوس الخليفة بها أمته، ويحمل الناس على أحكامها بالنيابة عن البني صاحب الشريعة إن الحياة المحتضرة في نظر ابن خلدون، توجب اللجوء إلى قوانين سياسية ملزمة يقبلها الناس عن رضى واقتناع، يكون مصدرها شرع الإسلام المستمد من أصول أربعة هي القرآن والسنة والإجماع والقياس. مثل تلك القوانين يمكن أن تحقق الصالح العام للمجتمع، وترشد الناس إلى ما هو أقوم في حياتهم الدنيوية والأخروية على حد سواء وحكومة الخلافة، بهذا تعد خير حكومة لما فيها من حفاظ على مصالح الناس في دنياهم وسلامة مصيرهم في أخرتهم.

ويدافع ابن خلدون عن نوع الحكم القائم على الشريعة، حيث لا يكون الحاكم ((الخليفة أو الإمام)) هو صاحب السيادة العليا ولا مصدراً للتشريع، بل مصدر التشريع هو القوانين المستمدة من الدين الإسلامي، ومعنى هذا أن الشريعة الإسلامية هي السلطة العليا للسيادة في النظام السياسي، ثم أن لأحكام الشريعة وظيفة دنيوية تتمثل في تخلى الناس عن عاداتهم المختلفة وقبولهم الحكم المستلهم من وحي السماء.

---

1 - ابن خلدون: المقدمة، المصدر نفسه، ص201.

2 - جورجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي، ج1، ص127، 128.

لقد عمل الدين على القضاء على التنافس والتحاسد بين الناس وفي حالة عدم توافر دولة أو حكومة الخلافة يفضل ابن خلدون نوع الحكم الجديد الذي تمتزج فيه الخلافة مع الملك لعدم ابتعاده عن تعاليم الشريعة الإسلامية، استنكر ابن خلدون تحول حكم الخلافة إلى حكم ملكي زمني استبدادي وهذا النظام يذم نتيجة للمفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات.

فنوع نظام الحكم هو الذي يحدد دور الإنسان الفرد بدأً من واجباته وحقوقه، فلو تتبعنا مصادر حقوق الإنسان لوجدنا أنها تتمثل في المواثيق والدساتير والقرارات والضمير العالمي والوجدان الإنساني والقانون الطبيعي والكتب السماوية وخصوصاً ((القرآن الكريم)) الذي انزله الله سبحانه وتعالى لتنظيم حياة البشر وإرشادهم إلى السبيل القويم الذي يمكن الإنسان من انجاز مهمة إعمار الأرض على خير وجه.

إن عهد ما يسمى بالعالم المتحضر بالوثائق والشرائع التي بلورت حقوق الإنسان أو تحدثت عنها قد بدأ حديثاً، بفكر الثورة الفرنسية حيث وضع امنول جوزيف سبيس ((1748-1836)) وثيقة حقوق الإنسان وأقرتها الجمعية التأسيسية الفرنسية وأصدرتها كإعلان تاريخي وثيقة سياسية اجتماعية ثورية في 26 أغسطس 1789م وكانت أفكارها مستمدة من فلسفة جان جاك روسو ((1712-1778م)) ونظرياته.

تم إعلان حقوق الإنسان الأمريكي في 4 يوليو 1776م الذي كتبه توماس جيفر سون ((1743-1826م)) لقد دخلت مضامين هذه الوثائق التي تتلخص في حق الحرية وحق الأمن، وحق سيادة الشعوب وسيادة القانون وحق العدل والمساواة بين المواطنين أمام المؤسسات والهيئات القانونية والقضائية في ميثاق عصبة الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الأول 1920م، ثم دخلت في ميثاق الأمم المتحدة المعلن عنه 1945 في أعقاب الحرب العالمية الثانية، وأخيرا صدر عن هذه الهيئة نفسها الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في 10 ديسمبر 1948م.[1]

وفي 19 سبتمبر 1981م أعلن ما عرف بالإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان وقد قام هذا الإعلان على دعامتين أساسيتين هما:-

1- لقد قدم الإسلام للبشرية قانوناً مثالياً لحقوق الإنسان وذلك منذ أربعة عشر

1 - د.عماره محمد: الإسلام وحقوق الإنسان ضرورات لا حقوق عالم المعرفة، العدد 89 مايو 1985م، ص13.

قرناً تهدف هذه القوانين إلى خلع الشرف والكرامة على الإنسانية والى تصفية الاستغلال والقمع والظلم.

2- إن حقوق الإنسان في الإسلام منغرسة بقوة في الاقتناع بان الله، والله وحده، هو مؤلف القانون ومصدر كل حقوق الإنسان، فلا يجوز لأي قائد سياسي أو أية حكومة أو أي مجلس أو أية هيئة أن تضيق من تطبيق هذه القوانين التي وهبها الله للإنسان أو تعدل فيها أو تلغيها أو تنتهكها بأي شكل من الأشكال وقد تضمن هذا الإعلان في محتواه ثلاثا وعشرين مادة.[1]

لأن الأصل في حقوق الإنسان وحرياته في الإسلام هو الاعتراف به كإنسان وبحقيقته كما هو من خلال مفهوم الفطرة الذي طرحة القرآن الكريم بكل وضوح فجعل نظام الدين كله استجابة لهذا الاعتراف وتجسيداً له، وكل مجتمع لا يعترف بهذا المفهوم للإنسان بعد التزامه بما يسمى بحقوق الإنسان التزاما مشبوها وممزوجا بالروح العنصرية.

ومن مواطن الخطأ الرئيسية في نظرتنا للحكم ((نظام الحكم)) هو أننا اعتبرناه نشاطاً سلطوياً محوره ((الحاكم)) ولكن النظرة الصحيحة إليه هو اعتباره نشاط إنساني محوره الإنسان وعلاقة الحاكم بالمحكوم هي الصفة المميزة للنشاط السياسي عن غيره من الأنشطة الإنسانية الأخرى.[2]

وإذا لم تكن كذلك فلا تدخل في باب السياسة ولم تعد الدولة دولة بالمفهوم الإنساني، لأن علاقة الحاكم بالمحكوم هي علاقة إنسان بآخر وهذا ما تنشده السياسة بمفهومها الواسع لأن السياسة هدفها تحقيق إنسانية الحاكم والمحكوم، لا إلغاء إنسانية أحداهما تعزيزاً لسلطة الآخر أو قدرته.

وهذا ما بينه ابن خلدون في مقدمته عندما قال: ((إن الإنسان رئيس بطبعه))[3] ويعني كلام ابن خلدون هذا قابلية الإنسان كل إنسان لأن يكون رئيساً ومرؤوساً، ولأن يكون حاكماً ومحكوماً ولأن يكون قائداً ومنقاداً بحيث لا يميز في هذا المجال بين إنسان وآخر بقدرته المادية أي بنسبة أو ثروته، أو سلاحه، أو طبقته، أو طائفته، بل بأهليته لأن يكون أكفأ من سواه لتحمل المسؤولية.

1 - د. اركوت محمد: الإسلام وحقوق الإنسان، ترجمه: هاشم صالح مقالة في مجلة الوحدة، العدد 63، ص9.
2 - د. رباط، أدمون، الوسيط في القانون الدستوري العام، بيروت، دار العلم للملايين، ط1964، ص 145.
3 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: بيضون، مصدر سابق، ص 156.

ويقول ابن خلدون معبراً عن المشاعر الإنسانية التي تعتري الإنسان إذا حرم من حق المشاركة السياسة ((والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وري كبده فلا يزال هذا القبيل المملوك عليه أمره في تناقص واضمحلال إلى أن يأخذهم الفناء، وإنما هي طبيعة في الإنسان إذا غلب على أمره وصار آله لغيره)).[1]

وقد عانت أمتنا العربية أقصى معاناة من جراء انشقاق مجتمعنا العربي من داخله إلى أقلية قليلة حاكمة وأكثرية محكومة تباعد بينهما أشد الفواصل النسبية والعشائرية والصفوفية ومراكز السلطة السياسية والمالية حيث تخندقت الأقلية تدافع عن مراكزها السياسية والمالية وبكل الوسائل المشروعة والغير مشروعة وعاشت الأكثرية حياة الطاعة والحرمان والبؤس والخضوع والإذعان وعاشت الأقلية الحاكمة حياة الاستبداد والرغد والترف ويقول ابن خلدون في الحكم في مقدمته ما نصه: ((أعلم أن مصلحة الرعية في السلطان ليست في ذاته وجسمه من حسن شكله أو ملاحة وجهه أو عظم جثمانه أو اتساع عمله أو جودة خطه أو ثقوب ذهنه، وإنما مصلحتهم فيه من حيث إضافته إليهم))[2] فهنا ابن خلدون لا يعير الصفات الجسيمة للحاكم أو الصفات الكفائية مثل حسن خطه وتنظيمه أو ذكائه هذه الصفات كلها تبقى قيد المكلة وهنا يعني بالملكة حسن القيادة حيث يقول فيها: ((والصفة التي له من حيث إضافته لهم هي التي تسمى الملكة وهي كونه يملكهم فإذا كانت هذه الملكة وتوابعها من الجودة بمكان حصل المقصود من السلطان على أتم الوجوه فإنها إن كانت جميلة صالحة كان ذلك مصلحة لهم، وإن كانت سيئة متعسفة كان ذلك ضرراً عليهم وإهلاكاً لهم))[3] ويعني هنا ابن خلدون أن يكون الحاكم يتمتع بالصفات الحميدة منها الأخلاق والتدين ومراعاة حقوق الإنسان والابتعاد عن أسلوب العسف والقهر والإذلال لأنه يضر بكل مكونات المجتمع ويؤدي به إلى الهلاك الاقتصادي والاجتماعي والسياسي ويفقده مصداقية القيادة ويقول في توضيح أكثر ((ويعود حسن الملكة إلى الرفق، فإن كان الملك قاهراً، باطشاً بالعقوبات، منقباً عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم شملهم الخوف، والذل، ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة فتخلقوا بها وفسدت بصائرهم وأخلاقهم، وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات ففسدت الحماية بفساد النيات، وربما أجمعوا على قتله لذلك فتفسد الدولة ويخرب السياج))[4] وأسلوب الحكم الذي يدعو له ابن خلدون يجب أن

---

1 - ابن خلدون، المقدمة، المصدر نفسه، ص 157.
2 - ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 199.
3 - ابن خلدون، المقدمة، المصدر نفسه.
4 - ابن خلدون، المقدمة، المصدر نفسه.

يتسم بالرفق وحسن المعاملة واللين واحترام حقوق الناس وحقهم في الحياة والابتعاد عن أساليب الحكم المستبدة التي تنتهج قهر الشعوب والبطش بها ومطاردة الناس والتجسس على أمورهم الشخصية والعائلية وتتبع عوراتهم، يؤدي في نهاية الأمر إلى الخوف والخوف هو عدم شعور الإنسان بالأمان في وطنه حيث يشعر بأنه مطارد وتلاحقه عيون السلطة، ويبدأ بالشعور بالذل والإهانة في إنسانيته، ويلتجئ في النهاية إلى أساليب الكذب والمكر والمراوغة فيتربى ذليلاً ماكراً مراوغاً فيتخلق بتلك الصفات الذميمة التي تعتبر منافية للشخصية الطبيعية المشاركة بكل ثقة في بناء الوطن، وقد يؤدي أسلوب الحاكم السالف ذكره عند ابن خلدون إلى أن يكره الشعب حاكمه ويتآمر عليه ويتمنى الخلاص منه.

ويستطرد ابن خلدون قائلاً: ((وأما توابع حسن الملكة فهي النعمة عليهم والمدافعة عنهم، فالمدافعة تتم بها حقيقة الملك، وأما النعمة عليهم والإحسان لهم فمن جملة الرفق بهم، والنظر إلى معاشهم، وهي أصل كبير في التحبب إلى الرعية)).[1]

ومن نتاج حسن سياسة الملك فهي النعمة والنعمة ضد البؤس والشقاوة فهنا يشير ابن خلدون على الحكام أن يدخلوا البهجة على رعيتهم عن طريق المعاملة اللينة والرفاه الاقتصادي والتمتع بالحرية وأن يدافع عنهم والمدافعة لا تتأتي من قبل الحاكم على المجموع إلا بإرساء قواعد العدل والمساواة في كل مناحي الحياة ويؤكد ابن خلدون على أهمية المعاش وتحسين أوضاع الناس الاقتصادية وحقهم في الحياة والعيش بكرامة.

ويورد ابن خلدون في مقدمته نوعية نظام الحكم وأثرها سلباً أو إيجابياً على الفرد والجماعة حيث يقول: ((فإن كانت الملكة رقيقة عادلة لا يعاني منها حكم ولا منع وصد كان من تحت يدها مدلين بما في أنفسهم من شجاعة أو جبن واثقين بعدم الوازع حتى صار لهم الإدلال جبلة لا يعرفون سواها))[2] وهنا يبين ابن خلدون بأنه متى كان نظام الحكم فردي مستبد تبدأ مشاعر الخوف بين أوساط الشعب تتغشى والجبن يزرع مخالبه أما إذا كان نظام الحكم ديمقراطي مبني على مبدأ الشورى واللين فإن الناس يشعرون بالأمان على حياتهم ومستقبلهم ويتربون على الحياة وتقديسها ويدلون بآرائهم صريحة واضحة دون خوف وهو ما نسميه اليوم بحرية التعبير.

1 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: بيضون، المصدر نفسه، ص 200.
2 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: حامد أحمد الطاهي، دار الفجر للتراث، القاهرة، ط2004م، ص167.

ويستطرد قائلاً ((أما إذا كانت الملكة وأحكامها بالقهر والسطوة والإخافة))[1] بمعنى الحكم الفردي المستبد فإن بأسهم يتكسر بمعنى قوتهم وإرادتهم في الحياة نتيجة لأسلوب الإذلال وتذهب عنهم المنعة بمعنى القوة والعزة والكرامة الإنسانية، وينتهجون حياة الكسل والمهانة ويشعرون بالاضطهاد واغتصاب حقوقهم الإنسانية فيبدأ الخور في نفوسهم المهزومة الذليلة الخانعة، فالحق عند ابن خلدون هو إرساء مبدأ العدالة والمساواة وإعطاء كل ذي حق حقه.

ويؤكد ابن خلدون على أنه متى كان الحكم جائر وظالم فهو مفسد ((للبأس بالكلية)) وبالأخص عندما يمنع الإنسان من الدفاع عن نفسه بالوسائل المشروعة فيبدأ الإنسان ذليلاً صاغراً.

ويضيف ابن خلدون قائلاً: ((إما إذا كانت الأحكام تأديبية وتعليمة وأخذت من عهد الصبا أثرت في ذلك بعض الشيء لمرباه على المخافة والانقياد هنا يبين ابن خلدون دور الإذلال الذي يربي الإنسان على الخوف وعدم الشعور بالأمان والانقياد والتبعية)).[2]

ويقول في مكان آخر بمقدمته ما نصه: ((عن الأحكام السلطانية والتعليمية مفسدة للبأس لأن الوازع فيها أجنبي، وأما الشرعية فغير مفسدة لأن الوازع فيها ذاتي)).[3]

وهنا يعني ابن خلدون بأن وازع الشرع منزل من عند الله فهو يراعي الفطرة الإنسانية الأولى فهي غير مفسدة للبشر لأنها تنطلق من مبدأ مكانه الإنسان في هذا الكون وما كرمه به الله من الحقوق الأساسية الفطرية والتي تتماشى مع الطبيعة البشرية أما بقصده من الوازع الأجنبي فهو القوانين الوضعية والتي أنتجها الفكر الإنساني على مر العصور ويقول ابن خلدون محفزاً الإنسان إلى ضرورة المدافعة عن حقوقه الإنسانية وانتزاعها حيث يقول: ((ومن عجز عن المدافعة فأولى أن يكون عاجزاً عن المقاومة والمطالبة))[4] بمعنى أنه إذا لم تعط للإنسان حق الدفاع عن نفسه وماله وعرضه وأسرته وحقه في الحياة، متى تعرض لأي انتهاك مادي أو معنوي، فإنه يعجز عن المقاومة الشرعية والمطالبة بحقوقه المشروعة والمدافعة عنها، وضرب على ذلك مثلاً قرآنياً لموسى وقومه عندما دعى موسى قومه واستحثهم على الذهاب للشام والاستيلاء عليه إلا أنهم رفضوا

1 - ابن خلدون، المقدمة، المصدر نفسه، ص 168.
2 - ابن خلدون، المقدمة، المصدر نفسه.
3 - ابن خلدون، المقدمة، المصدر نفسه.
4 - ابن خلدون، المقدمة، المصدر السابق نفسه، ص 185.

بالرغم من أن الله وعدهم بذلك والله لا يخلف وعده لأن نفوسهم تربت على الذل والمهانة والانكسار،[1] وقالوا قولتهم المشهورة والتي وردت بنص قرآني عند عصيانهم لموسى عليه السلام وعدم تنفيذ أوامره ((فَاذْهَبْ أَنتَ وَرَبُّكَ فَقَاتِلا)).[2]

وذلك نظراً لما تربوا عليه من المذلة والاستكانة والعجز عن المقاومة ويقول ابن خلدون في مقدمته: ((لما كان الملك طبيعياً للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع كما قلناه، وكان الإنسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل، فطرته وقوته الناطقة العاقلة)).[3]

نرى أن ابن خلدون يرى في الإنسان كل الخير وذلك بما فطره الله عليه من حب الخير والميل للمسالمة والعيش المشترك.

((وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب، والملك والسياسة إنما كانا له من حيث هو إنسان لأنها خاصة للإنسان لا الحيوان)).[4]

نظراً بما ميزه اله به من السعي للخير وما طبع عليه في فطرته الإنسانية وطبيعة الملك والسياسة للإنسان وحده، فهو يحكم نفسه وينظم علاقاته وفق مصالحه وحقه في الحياة له وللآخرين، لأن النوايا الخيرة هي التي تتناسب مع سياسة الملك حيث أن السياسة والملك خاصية أخصه بها الله وفق فطرته وطبيعته الإنسانية، وطبيعة السياسة والملك لا يناسبها الشر الذي يمثل القهر والإذلال وعدم احترام الفطرة الإنسانية التي فطر عليها الإنسان للعيش بسلام وحرية فوق الأرض وتحت الشمس فالسياسة الخيرة والملك الخير هما الكفالة للخلق في البقاء والعيش والمحافظة على النوع البشري ومراعاة مصالحه وفق أسس الخير والسلام كما راعاها الله في عباده الصالحين كما أوردها في شرائعه السماوية وقد عدد ابن خلدون عدة مكارم وفضائل يجب أن تتوفر في إدارة السياسة والملك حيث يقول: ((فإذا نظرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والأمم، فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات، والاحتمال من غير القادر والقرى للضيف، وحمل الكل وكسب المعدم، والصبر على المكاره، والوفاء بالعهد، وبذل الأموال في صون الأعراض، وتعظيم الشريعة)).[5]

---

1 - ابن خلدون، المقدمة، المصدر نفسه.
2 - ابن خلدون، المقدمة، المصدر نفسه.
3 - ابن خلدون، المقدمة، المصدر نفسه، ص 187.
4 - ابن خلدون، المقدمة، المصدر نفسه.
5 - ابن خلدون، المقدمة، المصدر السابق، ص 187.

فيرى ابن خلدون أن الخير يتجسد في الكرم والعفو والاحتمال وحمل الكل، وكسب المعدم، والصبر، والوفاء وبذل الأموال في صون الأعراض وتعظيم الشريعة الإسلامية.

ويقول كذلك: ((والانقياد للحق مع الداعي إليه، وإنصاف المستضعفين من أنفسهم، والتبذل في أحوالهم، والانقياد للحق والتواضع للمسكين واستماع شكوى المستغيثين، والتدين بالشرائع والعبادات، والقيام عليها وعلى أسبابها والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة ونقض العهد وأمثال ذلك)).[1]

حيث يطالب ابن خلدون بضرورة الانقياد للحق والرضوخ له بدون مراوغة وإحقاق الحق للداعي إليه، والإنصاف هو العدل للمستضعفين والتواضع للمساكين واحترامهم واحترام إنسانيتهم والانقياد عن وسائل الغدر والخيانة والمكر والخديعة ونقض العهود كل هذه المطالب التي أوردها ابن خلدون تؤكد حق الإنسان في حمايته وفق الشرائع السماوية بإحقاق الحق ومعاملته معاملة إنسانية عادلة بعيداً عن الغدر والمكر والخديعة حتى يشعر الإنسان بآدميته، وبحقه في الحياة العزيزة الشريفة وفق معيار الإنسانية التي يؤكد عليها ابن خلدون في أكثر من موقع في مقدمته.

ويورد ابن خلدون في مقدمته على أن الأمة إذا قهرت وتمت غلبتها وأصبحت تحت سيادة غيرها يسرع إليها الفناء وتصبح في عداد الأمم التي أذلت واستعبدت وفي ذلك يقول: ((والسبب في ذلك والله أعلم ما يحصل في النفوس من التكامل إذا ملك أمرها عليها وصارت بالاستعباد آلة لسواها وعالة عليهم، فيقصر الأمل ويضعف التناسل والاعتمار إنما هو عن جدة الأمل))[2] فعن طريق الاستبداد والاستعباد للأفراد والمجتمعات يصاب المجتمع بخيبة الأمل وتكثر الأمراض النفسية نتيجة الكبت كبت الناس للمطالبة بحقوقها وتمرض الأجسام والنفوس وتتبدد مطامح الناس وأمالهم في المستقبل وينعكس ذلك على النواحي الاقتصادية والاجتماعية حيث تقل مواردهم الاقتصادية ويضعف التناسل نتيجة للعوامل النفسية والاجتماعية، المليئة بالقهر والإذلال وعدم إتاحة الفرصة أمامهم للعيش المشترك مع أبناء جلدتهم.

ويقول ابن خلدون: ((الملك منصب طبيعي للإنسان، لأنا قد بينا أن البشر لا يمكن

1 - ابن خلدون، المقدمة، المصدر نفسه.
2 - ابن خلدون، المقدمة، المصدر نفسه، ص 192.

حياتهم ووجودهم باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضرورياتهم، وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه، لما في الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض، ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية في ذلك، فيقع التنازع المفضي إلى المقاتلة، وهي تؤدي إلى الهرج وسفك الدماء وإذهاب النفوس المفضي إلى انقطاع النوع، وهو مما خصه الباري سبحانه بالمحافظة))[1] فابن خلدون يؤكد على ضرورة بناء المجتمعات على أسس إنسانية وذلك لغرض التعاون بين أفراد المجتمع وتأمين احتياجاتهم وفق تعاوناً إنسانياً راقياً بعيداً عن العدوان والظلم فهو من طبيعة الحيوانات المفترسة ويرى بأن الإنسان قد تغره قوته إلى الاعتداء على حاجات غيره فيمد يده للاستحواذ عليها وبدون وجه حق فيضطر صاحبها للاحتفاظ بها والدفاع عنها، وقد يؤدي ذلك إلى الصراع بين الجماعات والأفراد وقد يتخذ الصراع شكلاً من أشكال الصراعات الدموية التي تؤدي في النهاية إلى تفكك المجتمعات وإزهاق الأرواح الإنسانية وبذلك ينقرض النوع الإنساني نتيجة الحروب وتسير الأمور بالمجتمعات إلى الزوال والاندثار وعلى عكس مشيئة الله تعالى التي أرادها للإنسان باعتمار الأرض والمحافظة على الجنس البشري من الانقراض ويقول ابن خلدون: ((وأعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته، ولا حظر القيام به، وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات ولا شك أن هذه مفاسد محظورة وهي توابعه كما أثنى على العدل، والنصفة وإقامة مراسم الدين والذب عنه)).[2]

وهنا يشير ابن خلدون أن العيب ليس في نظام الحكم بذاته بل العيب في توابعه مثل ظلم الناس في أموالهم وحاجاتهم وقهرهم ولجم أفواههم، والثراء والبذخ على حسابهم لا شك أن هذه المظاهر مجتمعة تؤدي إلى تذمر الأفراد وسلب حقوقهم لذلك فإن العدل والإنصاف، وإعطاء الناس حقوقهم قد نبه إليه الشرع منذ الأزل.

ويؤكد ابن خلدون ((إن قهر الحكام لشعوبهم بمظالم جائرة وفق أغراضهم وشهواتهم، وتصرفات مجحفة تضر بحياتهم وممتلكاتهم وأرواحهم، مما يؤدي إلى عسر طاعته، وامتثال أوامره فيحدث الهدم والقتل، فعلى الحاكم أن يرجع إلى قوانين سياسية يسلم بها الكافة وينقادون إلى أحكامها، وإذا خلت الدولة من هذه القوانين التي تنظم المجتمع فإنه لا يستتب لها أمر)).[3]

1 - ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، تحقيق: بيضون، ص 198.
2 - ابن خلدون، المقدمة، المصدر نفسه، ص 203.
3 - المصدر نفسه، ص201.

فابن خلدون يرى أن جور الحكام وبطشهم بشعوبهم ولاستحواذ على مقدراتها وفق مزاج الدكتاتورية والاستبداد والحكم الفردي وفق تصرفات فيها إهانة لكرامتهم الإنسانية وعدم احترام خصوصيات حياتهم وحرمة ممتلكاتهم الخاصة وتعرض أرواحهم للهلاك عن طريق السجن والمطاردة وتضييق الخناق على الحريات العامة، يؤدي في نهاية الأمر إلى التمرد عليه وعدم الامتثال لأوامره مما يؤدي إلى مقاتلة الحاكم والخروج عن طاعته مما يسبب في الاضطرابات في المجتمع وانهيار مؤسساته وقد يتطور الأمر على الاصطفاف ومقاتلة الحاكم، فعلى الحكام أن يحتكموا في مثل هذه الحالة إلى القوانين التي تضمن سلامة المجتمع والدولة، وسن التشريعات التي تضمن حقوق الناس ومصالحهم الاقتصادية والاجتماعية والسياسية.

ويتحدث ابن خلدون عن الظلم وآثاره الاجتماعية والسياسية على الإنسان بشكل عام فهو مؤذن بخراب الإعمار والتطور في المجتمع حيث يقول: ((أعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها، لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتها بها من أيديهم وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك)).[1]

يبين ابن خلدون بان الاعتداء على أموال الناس بغير حق هو تهديد صريح وظلم مجحف يهدد المجتمع ويحد من تطلعاته للعمل والكسب خوفاً من النهب والاعتداء، لذلك فابن خلدون ينبه من مساوئ الاعتداء على أموال الأفراد وعدم المساس بها واحترام الملكية الخاصة.

ثم يستطرد قائلاً: ((ولا تحسبن الظلم إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب كما هو المشهور، بل الظلم أعم من ذلك وكل من أخذ ملك أحد أو غصبه في عمله أو طالبه بغير حق أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد ظلمه، فجباة الأموال بغير حقها ظلمه، والمعتدون عليها ظلمة والمنتهبون لها ظلمه، والمانعون لحقوق الناس ظلمه)).[2]

وهنا يشير ابن خلدون إلى أن الظلم والعدوان ليس على الأموال وحدها بل الظلم يتخذ عدة أنواع وأشكال فانتزاع الناس حقوقها واغتصابها أو منعها يعد ظلماً صارخاً

1 - المصدر نفسه، ص 302.
2 - المصدر نفسه، ص 304.

وتعداً على حقوق الناس ومصالحهم وفي شتى مناحي الحياة، ثم يقول: ((وأعلم أن هذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم، وهو ما ينشأ عنه من فساد العمران وخرابه، وذلك مؤذن بانقطاع النوع البشري، وهي الحكمة العامة المراعية للشرع في جميع مقاصده الضرورية الخمسة، من حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، فلما كان الظلم كما رأيت مؤذناً بانقطاع النوع لما أدى إليه من تخريب العمران، كانت حكمة الحظر فيه موجودة فكان تحريمه مهماً وأدلته من القرآن والسنة، أكثر من أن يأخذها قانون الضبط والحصر)).[1]

نرى أن ابن خلدون يرفض الظلم ويعتبره معول هدم لكل ما شيده المجتمع الإنساني من الاعمار ويهدد بزوال الإنسانية جمعاء، ويؤكد على ذلك بمقاصد الشرع فيه بنية حفظ الدين وحفظ النفس البشرية واحترام عقول الناس وحفظ النسل من الانقراض والمال من النهب، لأن الله تعالى قد حرم الظلم على نفسه لما له من آثار سلبية على الفرد والمجتمع.

وهنا يؤكد ابن خلدون على وجوب احترام النفس البشرية وعدم ممارسة الظلم ضدها بأي شكل من الأشكال، وإعطاء العقل الإنساني حريته وحقه في العيش كريماً في مجتمع خالياً من الظلم والقهر والإذلال كما يقول ابن خلدون: ((إلا أن الظلم لا يقدر عليه إلا من يقدر عليه لأنه يقع من أهل القدرة والسلطان)).[2]

وهنا يؤكد ابن خلدون بأن الظلم لا يرتكبه الضعفاء والعامة من الناس بل يرتكبه من له القدرة على الظلم مثل الحكام وأصحاب مراكز القوة في الدولة.

فهنا ينبه ابن خلدون إلى ضرورة وضع قوانين مثل قوانين تحريم الزنا والقتل والسكر تحرم الظلم وتحمي الناس لذلك فهو يؤكد على حماية الإنسان من الظلم لما له من مخاطر على المجتمعات الإنسانية بشكل عام.

كما يندد وينبه ابن خلدون من مساوئ أعمال الصخرة لأنها أشد أنواع الظلم للإنسان لما تتسم به من مظاهر الاستبداد والعبودية واحتقار الإنسان حيث يقول عنها: ((ومن أشد الظلامات وأعظمها في إفساد العمران تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق))[3] ويعتبره ابن خلدون اغتصاب لقيمة عمل الإنسان وامتهان لكرامته الإنسانية.

1 - المصدر نفسه.
2 - المصدر نفسه.
3 - المصدر نفسه، ص 305.

المبحث السادس:

حقوق الإنسان الاقتصادية عند ابن خلدون

لقد أدرك ابن خلدون الذي يعد من أوائل علماء الاقتصاد السياسي، أهمية العوامل الاقتصادية في التطور الاجتماعي والسياسي والتاريخي للمجتمعات، كما يرجع الفضل لابن خلدون لاكتشاف عمق العلاقة بين الاقتصاد والسياسة، والتفاعل بينهما، حيث أن كل حركة اقتصادية لها انعكاساتها السياسية على المجتمع.

فالاقتصاد عند ابن خلدون يلعب دوراً بارزاً في تعمير المجتمعات، كما يعتبر محركاً للسياسة وموجهاً لها، حيث يعتبر ابن خلدون من أكبر المؤيدين للحرية الاقتصادية، فهو يرفض تدخل الدولة بأي شكل من الأشكال في الحياة الاقتصادية للمجتمع، مؤكداً على أن مزاولة الدولة، للتجارة والعمل بها مفسد للحياة الاقتصادية للمجتمع ولتطورها الاقتصادي كما يضر بمصالح الأفراد بالمجتمع.

ويفسر ابن خلدون تدخل السلطة الحاكمة في الحياة الاقتصادية على أنه وسيلة إلى خلق نوع الانعدام في التوازن الضروري بين الدولة وحق المواطن، ومن هنا اعتبر ابن خلدون مؤسساً لمذهب الاقتصاد الحر، وسابقاً لغيره في آرائه الاقتصادية.

ويعتبر ابن خلدون أول من قرر أن وسائل الإنتاج والصنائع وتوزيع الثروات بين الشعوب تلعب دوراً كبيراً في تكوين المجتمعات وتطورها وفي تشكيل معاييرها من سلوك جمعي وعرف وقانون ونظام وقيم وعقائد فهو سابق في هذا للمدرسة التي يتزعمها كارل ماركس (1818-1883م) ولكن ابن خلدون يمتاز عن أصحاب هذه المدرسة بأنه لم يغال في تقرير أهمية هذا الدور الاقتصادي، أو النظر إلى الحقيقة الاجتماعية من هذا المنظور الاقتصادي وحده، وينطلق ابن خلدون في نظرياته الاقتصادية من رؤية إسلامية واضحة مستمدة من تعاليم الكتاب الكريم والسنة النبوية المطهرة، حيناً بالنص وحين آخر بالروح والمفهوم.

ويتشرط ابن خلدون الإنتاج توافر الآمن، الذي يعد في حقيقة أمره، ضرورة اجتماعية واقتصادية وإنسانية، بدونها تعم الفوضى ويسود الاضطراب نتيجة الظلم البغيض والعدوان المهين على كل إنسان يعيش في المجتمع ويوضح ابن خلدون هذا الأمر بقوله: ((ثم أن هذا الاجتماع إذا حصل كما قررنا، وثم العمران بهم فلابد من وازع يدفع بعضهم

عن بعض، لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم وليست آلة السلاح التي جعلت دافعة لعدوان العجم عنهم كافية في دفع العدوان عنهم لأنها موجودة لجميعهم، فلابد من شيء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولا يكون من غيرهم لقصور جميع الحيوانات عن مداركه وإلهاماتهم، فيكون ذلك الوازع واحد منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة)).[1]

ومعنى هذا أن الأمن الذي يتطلبه العمل والإنتاج في المجتمع يوجب قيام السلطة الحاكمة، التي تكف العدوان عن الأفراد وتأمن لهم سبيل العمل والإنتاج وتقيهم شر أنفسهم، وتمنع عنهم غائلة الظلم الذي يقضى على المكاسب الإنسانية ويفسد العمران، ويعرقل الإنتاج ووسائله بشتى أشكاله وأنواعه، وهو ما يقرره ابن خلدن بعد ذلك حيث يقول: ((أعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتها بها من أيدهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها أنقبضت أيديهم عن السعي في ذلك)).[2]

إن الأمن إذا أنعدم وجوده في مجتمع من المجتمعات لم يكن ثمة زراعة أو صناعة أو تجارة أو تفكير في إيجاد وسائل لإسعاد الإنسان لأن الشعور بالأمن حق من حقوق الإنسان الأساسية والمقدسة وبالأخص في معاشه ونهوض المجتمعات فالأمن الذي يوفره الوازع أو الحاكم ضروري ليتم التعاون بين أفراد المجتمع على تحصيل المعاش، والإنتاج، زراعياً كان أم صناعياً أم تجارياً، كما أهتم ابن خلدون بالعمل وحق الإنسان في ممارسته وفق التشريعات وقيم المجتمع حيث جعل من العمل نظرية قائمة بذاتها.

ويرى ابن خلدون إدراكاً منه لأهمية العمل، إنه هو الأساس في تحديد قيم الأشياء من سلع ومنتجات، وهو مصدر كل الثروات، وبدون العمل يستحيل أي إنتاج، إن الحاجات الاقتصادية عند ابن خلدون، إنما تستمد قيمتها من مدى ما بذل فيها من جهد ومن عمل، وهو يعتبر من السباقين في إبراز أهمية عنصر العمل وأنه أساس القيمة وأساس الإنتاج ومنشئ الثروة لدى الفرد وفي المجتمعات ويوضح ابن خلدون ذلك من خلال القرآن فيقول: ((أعلم أن الإنسان مفتقر بالطبع إلى ما يقوته ويمونه في حالاته وأطواره من لدن نشوئه

---

1 - ابن خلدون، المقدمة تحقيق: بيضون، ص 45.
2 - المصدر نفسه، ص 302.

إلى أشده إلى كبره ﴿ وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنتُمُ الْفُقَرَاء ﴾[1] والله سبحانه وتعالى خلق جميع ما في العالم للإنسان وأمتن به عليه في غير ما آية من كتابه فقال تعالى: ﴿ وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِّنْهُ ﴾[2] ﴿ وسخَّرَ لَكُمُ الْبَحْرَ ﴾[3] ﴿ وَسَخَّرَ لَكُمُ الْفُلْكَ ﴾[4] وكثير من شواهده)).

ثم يعقب ابن خلدون على هذه الآيات القرآنية بقوله: ((يد الإنسان مبسوطة على العالم وما فيه، بما جعل الله له من الاستخلاف فأيدي البشر منتشرة وهي مشتركة في ذلك، ولكن لا يحصل لهم شيء منه بغير سعي أما المطر المصلح للزراعة وأمثاله، فإنما يكون معيناً فقط ولابد من سعي الإنسان والكسب يكون السعي في الاقتناء والقصد إلى التحصيل وكل رزق لابد فيه من سعي وعمل، ولو في تناوله وابتغائه من وجهه)).[5]

ويقوم العمل عند ابن خلدون على التحاور بين الكون والإنسان وسيادة الإنسان على كل ما خلقه الله له في الكون من أرض وفضاء وبحار، وانطلاق يده تعمل وتستخرج من الأشياء ما تشاء وتحول بعضها إلى البعض الآخر ويشترط للعمل في الإسلام توافر عنصر المعرفة، إذ العلاقة وثيقة بين اليد والفكر، فالفكر هو (الفعل) الراقي الوحيد الذي يتميز به الإنسان، بوصفه موجوداً ناطقاً ومن هنا فإن ((الخير الأقصى للإنسان، لابد أن ينحصر في تأدية وظيفته العاقلة))[6] فالعمل في الإسلام وكما يذهب إلى ذلك ابن خلدون، هو العمل الذي يعمله الإنسان وهو في كامل وعيه وفهمه وتعقله، إذ بدون هذا لا تستطيع اليد أن تحقق شيئاً من التسخير، فاليد والفكر تلك هي الإنسانية.

ثم يورد ابن خلدون من خلال كلامه عن أهل البدو والحضر وبالأخص ما يخص منها المعاش حيث يتكلم عن وجود حاجات حاجية بمعنى ((حاجي)) أساسية يحتاجها الإنسان من باب الضرورة إليها وعدم المقدرة على استمرار الحياة بدونها وحاجات أخرى كمالية ((كمالي)) وهو ليس من ضروريات المحافظة على الحياة.

ومما يدل على درجة الوعي الراقي والمعرفة الاقتصادية لدى ابن خلدون وعيه بقيمة

---

1 - سورة محمد، الآية 38.
2 - سورة الجاثية، الآية 13 .
٣ - سورة الجاثية، الآية 12 .
4 - سورة إبراهيم، الآية 32.
5 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: بيضون، ص 406.
6 - د. إبراهيم، زكريا، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، الطبعة الثانية، 1975م، ص 145 .

العمل وتقسيمه وارتباطه بالنواحي المادية للحياة الاجتماعية والتعاون بين أفراد المجتمع، فالإنسان مضطر إلى الاعتماد على الآخرين الذين هم كذلك في حاجة إليه، حيث يقول ابن خلدون ((إن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء وهداه إلى التماسه بفطرته، وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة على تحصيل حاجته من ذلك الغذاء غير موفية له بمادة حياته منه)).[7]

ثم يستطرد ابن خلدون قالاً ((أعلم أن الدولة إذا ضاقت جبايتها بما قدمناه من الترف وكثرة العوائد والنفقات، وقصر الحاصل من جبايتها على الوفاء بحاجاتها ونفقاتها، واحتاجت إلى مزيد من المال والجباية، فتارة توضع المكوس على بياعات الرعايا وأسواقهم وتارة بالزيادة في ألقاب المكوس إن كان قد استحدث من قبل وتارة بمقاسمة العمال والحياة وامتكاك ((امتصاص)) عظامهم، وتارة باستحداث التجارة والفلاحة للسلطان على تسمية الجباية لما يرون التجار والفلاحين يحصلون على الفوائد والغلات مع يسارة ((قلة)) أموالهم وأن الأرباح تكون على نسبة رؤوس الأموال فيأخذون في اكتساب الحيوان والنبات لاستغلاله في شراء البضائع والتعرض بها لجوالة الأسواق، ويحسبون ذلك من إدارة الجباية وتكثير الفوائد غلط عظيم وإدخال الضرر على الرعايا من وجوه متعددة)).[8]

إن هذا السلوك من صاحب الدولة هو سلوك قبيح خاطئ، إذ يفسد على الرعية عيشها، ويجلب لها الغم والهم والنكد ويتطاول على حقوقها المشروعة، وقد ذم الإسلام الترف والبذخ والإسراف نظراً لما تشبعه هذه الظواهر من شرور وتؤدي إليه من كثرة الطلب على الكماليات وتمهد به لانهيار الدولة الحضاري.

وابن خلدون في بحثه عن أسباب الانحلال والانهيار، تحدث باستفاضة عن الأضرار الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي يسببها الترف وإهدار المال العام مؤكداً بذلك عمق البعد الديني عنده، كما نوه ابن خلدون بأبعاد مؤسسات الدولة عن التدخل في الحياة الاقتصادية على حساب أفراد المجتمع، مؤكداً بذلك ريادته لمذهب الاقتصاد الحر وحذر من مخاطر مزاحمة الدولة لأفراد المجتمع وبالأخص في النشاط الاقتصادي حتى لا يؤدي ذلك إلى ركود الحياة الاقتصادية لدى أفراد المجتمع، وذلك بما يخلقه من فرص

---

7 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: بيضون، ص 44.
8 - المصدر نفسه، ص 296.

غير متساوية في الكسب وغير مشروعة، وما يتبع ذلك من تسلط الدولة على أعمال الناس وأموالهم بشتى الطرق غير المشروعة، كما أوجب على الدولة تأمين أموال الناس ومشروعاتهم الاقتصادية، وعدم التدخل فيها ومزاحمتها أو مصادرتها، وتشجيع الناس على الإنتاج وعدم إرهاقهم بالضرائب واحتكار الأنشطة الاقتصادية.

ويرى ابن خلدون أن المنافسة الحرة الشريفة، وليس الدولة البائعة والمشترية هي التي تؤدي إلى حسن توزيع السلع والمنتوجات، ويقول ابن خلدون أن ظلم الدولة للشعب أبعد من مجرد فرض المكوس ((الضرائب)) وأخذ أموالهم بغير حق فلا تحسبن الظلم فيما يذهب إليه ابن خلدون، إنما هو أخذ المال أو الملك من يد مالكه من غير عوض ولا سبب، بل الظلم أعم من ذلك.[1]

ويشن ابن خلدون حملة عنيفة على الاحتكار باعتباره عائقاً من عوائق التنمية الاقتصادية في المجتمعات، ويطالب بإطلاق الحرية للأفراد في ميدان التجارة، ويرفض ابن خلدون، إذن هذه الوسائل والطرق التي يلجأ إليها صاحب الدولة من مثل الإكثار من الضرائب واحتكار الأنشطة الاقتصادية ومصادرة أموال الناس من غير عوض، وفرض بضائع بعينها، على وجه الغصب والإكراه.

لقد أوجب الإسلام فرض العدل على الناس، لكونه قواماً لنظام الحكم الصالح وعماداً له، حيث نهى عن الظلم وحذر منه، فهو يرى أن تدخل الدول والمشاركة في الأنشطة الاقتصادية هو في غير محله ويناشد الدولة بالابتعاد عن التدخل في النشاط الاقتصادي بأي صورة من الصور حتى ينمو الاقتصاد ويزدهر، ويتحقق التوازن والعدل والرخاء.

فابن خلدون بدأ بتعديد المظالم التي تقوم بها الدولة ضد مواطنيها، وهي فرض الضرائب والجبايات والمكوس وأنواعها ويتطرق إلى مسألة تولي الدولة نفسها للتجارة على حساب أفراد الشعب، وما يتبع ذلك من السخرة والتسلط على أعمال الناس وأموالهم بشتى الوسائل الغير مشروعة.

وسبب ذلك انتشار المذلة والنفاق والتحلل والاضطراب والمجاعات واختلال التوازن الاجتماعي والاقتصادي حيث تتكدس الثروة والترف والفساد في أيدي القلة من المتنفذين في الدولة.

---

1 - المصدر نفسه، ص 304.

ويلاحظ من خلال طرح ابن خلدون للمشكلة الاقتصادية لم يورد كلمة حرام أو محرم وإنما أورد كلمة مضرة العمران وفساد أحوال الرعايا والدولة، ونجد أنه استعمل في هذا الموضوع كلمة ((غلط)) بدل كلمة الحرام، فالقضية عند ابن خلدون ليست قضية دينية أو شرعية، وإنما هي قضية مصلحة الأفراد وحقوقهم ومصلحة الدولة على العموم حاكم ومحكوم، ومن ثم فهي مصلحة عمران.

فالدولة عندما تتولى شؤون التجارة وتعاطي الفلاحة وتزاحم بها الرعايا فإنما تعمل على تخريب العمران، لأن الدولة جعلت لترفع فوق مستوى الوسائل التي يتعاطاها الناس للتحصيل على عيشهم.

والطريق الوحيد الذي لا تضر به حقوق المواطنين في التحصيل على ما يلزمها من أموال هو الطريق الذي أباحه لها القانون وهو قانون الضرائب الشرعية، التقليل منها ما أمكن حتى تنبسط أيدي الناس للعمل، والإنتاج، وتنشط أنفسهم بالثقة بأنهم يعملون لأنفسهم وبدون تدخل من الدولة المراقبة وأنهم لا يخشون على أموالهم وممتلكاتهم عدواناً من الدولة وأن الدولة إنما ينحصر نشاطها الاقتصادي في حماية أموال الرعايا، وفي مقابل ذلك تحصل منهم على ضريبة زهيدة معروفة نص عليها القانون الإسلامي الذي لم تحترمه الدولة.

وعند تتبعنا وتحليلنا لما كتبه ابن خلدون عن المشكلة الاقتصادية لم يتتبعها خلال عصور الدولة العربية الإسلامية، ولكنه منها بجمع حالاتها في صور قوانين اجتماعية وسياسية لا تختلف، وكانت قوانينه فيها صحيحة لأنها كانت دائماً مشكلة المشاكل في الدولة العربية إلى جانب المشكلة السياسية في نظام الحكم.

وإذا كان لنا نحن بدورنا أن نستخرج قانوناً عاماً من هذه الظاهرة نستطيع أن نقول بأنها كانت الطاحونة الملعونة التي هشمت عظام الإنسان العربي وحضارته، ومن هنا نفهم الحاح الإسلام – قرآناً وحديثاً– وتحرز الخلفاء الأولين وتشددهم في هذه القضية، ولكن الإلحاح لم يلبث أن أصبح هشيماً تذروه الرياح، رياح الشهوات والملذات العاصفة، والتكالب على إرضاء منازع السلطة الحيوانية التي انطلقت من كل القيود ولم ترع ألا ولا ذمة ولا عهداً ولا قانوناً، ولم يؤثر فيها وعظ الواعظين ولا صراحة المصلحين.

فعندما جاء ابن خلدون واهتدى لأهمية الاقتصاد ودرس وبحث هذه المشكلة من جميع جوانبها وتناولها بالتحليل الدقيق لواقعها المعقد عبر العصور وربطها بالشريعة والقانون وبما لها من آثار على سير الحضارة وتطور العمران، وخرج بأسلوبه العلمي لعلاج هذه المشكلة عن منهج الوعظ السطحي وذهب إلى أعماقها ينشد وفور الاستقرار وتجنب الهزات الاقتصادية المدمرة في المجتمع.

فابن خلدون عندما يتلكم عن الظلم وبأنه مؤذناً بخراب المجتمعات الإنسانية لأن للعمران أسبابه ومقوماته وتطوره، وهذه العناصر تحتاج إلى زمن طويل لكي تؤتي ثمارها، وللخراب سبباً واحداً وإن تشعبت أشكاله وتعددت أدواته، إنه الظلم، والظلم لا يحتاج إلى طويل وقت لكي يؤدي رسالته ا لتي هي خراب المجتمع الإنساني ودماره، لأن الخراب يكون بدافع الهدم، والهدم سهل وسريع وذلك على عكس العمران الذي يتأتي نتيجة للبناء، والبناء صعب ويحتاج إلى وقت كثير وطويل، وجهد وصبر طويل، إن لفظة الظلم بشعة، وحصادها أكثر بشاعة، لأنه الخراب حيث يقول ابن خلدون: ((أعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك، وعلى قدر الاعتداء ونسبته يكون انقباض الرعايا عن السعي في الاكتساب، فإذا كان الاعتداء كثيراً عاماً في جميع أبواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك لذهابه بالآمال جملة بدخوله من جميع أبوابها، وإن كان الاعتداء يسيراً كان الانقباض عن الكسب على نسبته، والعمران ووفوره ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال، وسعى الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائيين، فإذا قعد الناس عن المعاش، وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران، وانتقضت الأحوال وابذعر الناس في الآفاق من غير تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها فخف ساكن القطر وخلت ديار وخرجت أمصاره وأختل باختلاله حال الدولة والسلطان)).[1]

فيرى ابن خلدون أن الاعتداء من الحكام على أموال الناس في مصادرتها أو الاستحواذ عليها يذهب آمال الناس في التحصيل والكسب ويؤدي ذلك إلى عزوفهم عن العمل والسعي، وذلك خوفاً من الظلم فاوفور العمران وازدهار الحياة البشرية يكون

---

1 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: حامد أحمد طاهر، مصدر سابق، ص 351.

بالعمل والسعي والجد، فإذا قعد الناس عن العمل والسعي حدث الاختلال في الدولة وبين أفراد المجتمع ويؤدي إلى نتائج سلبية تؤدي في النهاية إلى خراب المجتمع وانهياره ومنها كما أورده ابن خلدون:

1- انعدام المكاسب.

2- كساد العمران ((الكساد الاقتصادي)).

3- انتقاض أحوال الناس وفساد المجتمع.

4- تشتت الناس أو المواطنين أو الأفراد في الآفاق ((بمعنى الهجرة)) هروباً من الظلم.

5- قلة عدد السكان نتيجة لسوء المعاملة وهروباً من العسف والقهر.

6- خلو الديار من أهلها ((بمعنى الهجرة منها طلباً للأمن والاستقرار)).

7- اختلال حال الدولة فيختل تبعاً لذلك المجتمع بكامله.

ويحدد ابن خلدون أنواع الظلم ويذكر أن الظلم ليس فقط أخذ المال والممتلكات من يد مالكها، وإنما هو أهم من ذلك وأشمل وقد حددها ابن خلدون في عدة أنواع منها:-

1- أخذ الممتلكات من مال ومقتنيات وعقار وأرض ومتاجر ومصانع.

2- لعمل غصبا ((السخرة)) أي إرغام الناس على العمل بغير أجر وهو النظام المعروف بالسخرة.

3- المطالبات بغير حق.

4- فرض حقوق لم يفرضها الشرع.

كما يحدد ابن خلدون الظلمة أي الظالمين وأنواعهم على النحو التالي:-

1- جباة الأموال بغير حق.

2- المعتدون على الأموال.

3- الذين ينتهبون أموال الغير ((المال العام)).

4- المانعون لحقوق الناس.

5- المغتصبون للأملاك ظلماً وعدوان.

حيث يصوغ ابن خلدون جريمة الظلم ويخضعها للأحكام الشرعية التي تجعلها أشد من الكبائر، فهي ليست كالجرائم الأخرى مثل القتل والزنا والسكر فتلك جرائم يقدر على ارتكابها كل الناس، وأما جريمة الظلم فلا يرتكبها إلا القادرون عليها من الحكام والمتنفذون لديهم.

ومن هنا كان تنديد ابن خلدون بظاهرة الظلم والتي ورد الإشارة إليها والتنديد بها وبمرتكبها في القرآن والسنة، وعقابها عند الله سبحانه وتعالى أشد من عقاب غيرها من الجرائم، لأن مرتكبي جرائم القتل والزنا والسكر يسهل توقيع الحدود الشرعية عليهم، وأما الظالم الذي يغتال الناس في أنفسهم وأموالهم وأعراضهم وممتلكاتهم وأهليهم فهو عادة من الحكام المتجبرين، وإن أيدي الناس تقصر عن الوصول إليه لتوقيع حدود الله عليه، ويلخص ابن خلدون ذلك في أن الظلم يؤدي إلى خراب العمران وفساده، والخراب يؤذن بانقطاع الجنس البشري فيكون الظلم صداماً مع شريعة الله في المقاصد الضرورية الخمسة وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال.

فمصادرة حرية الإنسان في أفكاره وأرائه ظلم، ومصادرة حق الإنسان في أن يعمل للكسب ويعيش ظلم، وتقيد حقه في السفر والانتقال ظلم، الاعتداء على أملاك الناس ظلم وعلى أعراضهم ظلم.

ويقول ابن خلدون ((إن الناس محتاجون إلى العبارة عن تحليل المقاصد بطبيعة التعاون والاجتماع، وتبيان العبارات أخف، ومثل ما يذكره الفقهاء في تقليل الأحكام الشرعية بالمقاصد في أنا الزنا مخلط للأنساب مفسد للنوع وأن القتل مفسد للنوع، وأن الظلم مؤذن بخراب العمران المفضي لفساد النوع)).[1]

فابن خلدون يضع الظلم مماثلاً للزنا الذي يفسد حياة المجتمعات وينزل بها إلى درجات الرذيلة والانحطاط وتفكك الأسر وتحطيم صلة الرحم النقية والتي على أساسها بنى المجتمعات من الفرد إلى الأسرة إلى العشيرة إلى الأمة فالزنا أبغضه الله وذكر بأنه فاحشة وساء سبيل على اعتبار أنه معول هدم للحياة البشرية وهدم لكيان الأسرة والفرد والأمة، كما أن ابن خلدون يرى في أن الظلم موازياً ومماثلاً لقتل النفس البشرية التي حرم الله قتلها إلا بالحق.

1 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: بيضون، مصدر سابق، ص 40.

لذلك فابن خلدون وضع الظلم بمرتبة الزنا والقتل واعتبره هدم لمكونات المجتمع الإنساني الذي أراد الله بقاؤه لاعتمار الأرض ثم يقول ابن خلدون في المقدمة في هذا الشأن ((قال تعالى: [**أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى**][1] ومنها العمران وهو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات، لما في طباعهم من التعاون على المعاش)).[2]

فابن خلدون يعطي للإنسان حقه في اختيار سكنه واختيار مكان استقراره سوى في مدينة أو قرية حيث يجد الإنسان الآمان والطمأنينة والاستقرار والمجتمع الذي يكفل له توفير الضروريات في عيشه ويكفل له عمل يرتزق منه لتغطية احتياجاته من المسكن والمأكل والملبس وحياة الاستقرار.

ثم يستطرد ابن خلدون قائلاً: ((وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي وتعلم العلم كمالي أو حاجي، والطبيعي أقدم من الكمالي)) فنجد أن ابن خلدون يعترف بحاجات الإنسان ومن أهمها المعاش لاستمرار الحياة ويحدد أنواع الحاجات فهناك حاجات أساسية وهي ما يعبر عنه ابن خلدون بالحاجات الطبيعية وهناك الحاجات الغير أساسية وهي الكمالي، والتي لا يرتبط وجود الإنسان وحياته بالضرورة إليها.

ويقول ابن خلدون في نفس الموضوع: ((أول مطالب الإنسان الضروري ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلاً)).[3]

وفي الفصل الرابع والثلاثون والخاص بمراتب الملك والسلطان يتحدث ابن خلدون عن السلطان ومهامه حيث يقول: ((وهو محتاج إلى حماية الكافة من عدوهم بالمدافعة عنهم، وإلى كف عدوان بعضهم على بعض في أنفسهم بإمضاء الأحكام الوازعة فيهم، وكف العدوان عليم في أموالهم بإصلاح سابلتهم إلى حملهم على مصالحهم وما تعمهم به البلوى في معاشهم ومعاملاتهم من تفقد المعايش والمكاييل والموازين، حذراً من التطفيف، وإلى النظر في السكة بحفظ النقود التي يتعاملون بها من الغش)).[4]

فهنا يرى ابن خلدون من حق ((الرعايا)) أبناء المجتمع على الحاكم أن يؤمن لهم

1 - سورة طه، الآية 50.
2 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: بيضون، مصدر سابق، ص42.
3 - المصدر نفسه، ص 131.
4 - ابن خلدون، المقدمة، ص247.

حق المدافعة عن وطنهم من أعدائه، وبأن يطبق القانون أو الشريعة على المعتدون منهم والمتطاولون على أموالهم ووسائل عيشهم ثم معالجة القضايا والأزمات الاقتصادية والسياسية بالمجتمع ثم مراقبة وتفقد الأحوال الاقتصادية للمجتمع ومحاربة المضاربة والغش في كل الأمور والأنشطة التي تتعلق بحياة المواطن وعندما تطرق ابن خلدون إلى الاحتكار وعدد آثاره ونتائجه وانعكاس ذلك على أفراد المجتمع مما يؤدي إلى وجود أزمات اقتصادية واجتماعية تهز المجتمع وتحد من نشاطه العمراني والازدهار والأكثر سوء هو الاستيلاء على أموال الناس والعدوان عليها حيث يقول في ذلك: ((وأما أخذها مجاناً والعدوان على الناس في أموالهم وحرمهم ودمائهم وأسرارهم وأعراضهم فهو يفضي إلى الخلل والفساد)).[1] حيث يؤكد ابن خلدون بأن التعدي على حقوق الناس في أموالهم وحرمهم وسفك دمائهم وتتبع أسرارهم الشخصية والتعرض إلى أعراضهم يؤدي في نهاية الأمر إلى خلل واضطراب المجتمع وتعم الفوضى وينشأ التمرد والعصيان على الدولة.

يقول ابن خلدون في حاجات الإنسان وحقوقه الأساسية ((أعلم أن الإنسان مفتقر بالطبع إلى ما يقوته ويمونه، في حالاته وأطواره، من لدن نشوئه إلى أشده إلى كبره)) حيث يبرز ابن خلدون حق الإنسان في طفولته وشبابه وشيخوخته لسد حاجته الماسة إلى الغذاء والسكن، كما يؤكد على العمل واعتبره حقاً مشروعاً للإنسان في الكسب والارتزاق حيث يقول: ((فلابد من الأعمال الإنسانية في كل مكسوب ومتمول))[2] ثم يقول مضيفاً: ((أعلم أن الكسب إنما يكون بالسعي... فلابد في الرزق من سعي وعمل)).[3]

ويحذر من عدم توفر العمل لأفراد المجتمع بأنه يؤدي إلى كساد العمران وهبوط المستوى الحضاري والاقتصادي بالنسبة للمجتمع وقد ربط ابن خلدون بين وسائل العيش والمعاش بالحياة حيث يقول في هذا الموضوع: ((أعلم أن المعاش هو عبارة عن ابتغاء الرزق والسعي في تحصيله وهو مفعل من العيش كأنه لما كان العيش هو الحياة لا يحصل إلا بهذه)).[4]

ثم يستطرد قائلاً في وجوه المعاش وأصنافه ((المعاش إمارة وتجارة وفلاحة وصناعة))[5] وشدد ابن خلدون على قيمة العمل وضرورته للإنسان لتأمين سبل حياته هو وأسرته

1 - المصدر نفسه، ص 306.
2 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: بيضون، مصدر سابق، ص407.
3 - ابن خلدون، المقدمة، المصدر نفسه.
4 - ابن خلدون، المقدمة، المصدر نفسه، ص408.
5 - ابن خلدون، المقدمة، المصدر نفسه، ص409.

حيث يقول: ((إن الإنسان لا يسمح بعمله أن يقع مجاناً، لأنه كسبه ومنه معاشه)).[1]

ومن هذه المبادئ التي تقدس حياة الإنسان وتعزز حريته وسلامته الشخصية تحريم الله قتل النفس البشرية بغير حق لقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِناً إِلاَّ خَطَئاً ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ أَنَّهُ مَن قَتَلَ نَفْساً بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعاً ﴾[3] وقد توعد سبحانه وتعالى القاتل بعذاب عظيم في الدنيا والآخرة.

وهكذا قررت الآيات القرآنية عصمة الحياة الإنسانية، فحظرت قتل الإنسان لأخيه الإنسان، وتأكيد حق الإنسان في الحياة بغض النظر عن ديانته أو لونه أو جنسه أو مركزه الاجتماعي، وهذه مساواة لم ترق إليها ما يسمى بالأمم المتقدمة في عصرنا الحاضر بالرغم من إدعائها المحافظة على حقوق الإنسان وتبني حمايتها والدفاع عنها.

1 - ابن خلدون، المقدمة، المصدر نفسه.
2 - سورة النساء، الآية 92.
3 - سورة المائدة، الآية 32.

المبحث السابع:

الإنسان الخلدوني ابن بيئته ومحيطه

يرى ابن خلدون أن الطبيعة الإنسانية تتكون من قوى جسدية أو حيوانية وقوى عقلية أو فكرية وقوى روحية، ومن هذه القوى تتكون النفس البشرية التي نفخ الله فيه من روحه، وهي على علاقة ببعضها البعض.

والإنسان في نظر ابن خلدون ليس خيراً ولا شراً، فهو مهيأ لأن يكون هذا أو ذاك طبقاً للظروف البيئية المحيطة به، وتكتسب المعرفة الإنسانية عنده عن طريق الحواس الخمس والتجربة والإنسان في رأيه في تجربة دائمة ومستمرة مدى حياته، وهناك فروق بين البشر في تحصيل المعرفة، فبعضهم له قدرة أكبر من غيره، فيتمكن من الحصول على المعرفة الإنسانية بطريقة أسرع ووقت أقل وعندما يتحدث ابن خلدون عن العملية التعليمية يقول: ((أعلم أن تلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيداً إذا كان على التدريج شيئاً فشيئاً، وقليلاً قليلاً، تلقى عليه أولاً مسائل من كل باب من الفن في أصول ذلك الباب، ويقرب له شرحها على سبيل الإجمال)).[1]

ويراعى في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يرد عليه، حتى ينتهي إلى آخر الفن، وعند ذلك يحصل له ملكة في ذلك العلم إلا أنها جزئية وضعيفة، وغايتها أنها هيأته لفهم الفن وتحصيل مسائله، ثم يرجع به إلى الفن ثانية فيرفعه في التلقين عن تلك الرتبة إلى أعلى منها، ويستوفي الشرح والبيان ويخرج عن الإجمال ويذكر له ما هناك من الخلاف ووجهه إلى أن ينتهي إلى آخر الفن فتجود ملكته، ثم يرجع به وقد شد فلا يترك عويصاً ولامهما ولا مغلقاً إلا وضحه وفتح له مقفله فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته، هذا وجه التعليم المفيد وهو كما رأيت إنما يحصل في ثلاث تكرارات وقد يحصل للبعض في أقل من ذلك بحسب ما يخلق له ويتيسر عليه[2] من العبارات السابقة يستخلص عدة مبادئ تربوية جاء بها ابن خلدون في مجال التربية الديمقراطية الراقية التي تحترم خصوصيات الإنسان وحقه في التعلم السليم الذي يراعي قدرات البشر العقلية والجسمية وطريقة التعامل معه واحترام مكوناته الإنسانية، وهذه المبادئ التي ارتكز عليها الفكر الخلدوني في التربية هي:-

---

1 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: بيضون، مصدر سابق، ص 618.
2 - 1973، ص75- 76.

1- أن تراعي عند المتعلم القدرات العقلية له وبالأخص مقدرته العقلية في التعليم من حيث الكم والكيف ومراعاة الفروق الفردية، وعدم تقديم المسائل الصعبة له في بداية تعلمه، ومراعاة استعداداته الفطرية وضرورة التدرج في إعطاء المعلومة، وهذا المبدأ الخلدوني فيه احترام لحقوق البشر وتفهم أوجه الاختلافات البشرية والفروق الفردية بين المتعلمين.

2- ومن حق المتعلم أن يتلقى التعلم وفق أسلوب متدرج يمر بمراحل ثلاث حسب رأيه المرتبة الأولى بسائط العلم والمرحلة الثانية جوامعه وفي المرحلة الثالثة مشكلاته ومعضلاته.

3- يرى ابن خلدون إتباع التسلسل الزمني والمنطقي عند تعليم المتعلم وعدم الفصل أو الانقطاع في الموضوع الواحد لدى المتعلم.

4- يرى ابن خلدون تجنب الشدة والابتعاد عنها لأنها تفسد معاني الإنسانية عند الإنسان وتذل كرامته وتخلق منه إنسان ذليل لا فائدة ترجى منه، كما تؤدي إلى الانصراف عن العلم والهروب من قاعات الدراسة مما يؤدي إلى الانحراف السلوكي لدى المتعلم.

5- ركز على الأسلوب الديمقراطي في التعليم وهو الطريقة الحوارية أو النقاشية أو المناظرة وذلك لما تؤديه من نتائج طيبة في مجال الحرية والإبداع وإبداء الآراء والمشاركة الفعالة لدى المتعلمين، وغرس مبدأ الثقة بالنفس واحترام الرأي الآخر.

كما أهتم ابن خلدون بالتطبيقات العملية وربط الأفكار حيث يقول: ((وجعل للإنسان عوضاً من ذلك كله الفكر واليد، فاليد مهيأة للصنائع بخدمة الفكر، والصنائع تحصل له الآلات التي تنوب له عن الجوارح المعدة في سائر الحيوانات للدفاع))[1] ولعل من الشواهد التي يتضح فيها امتزاج الفكر بالعمل وتكاملها قوله: ((الصناعة هي ملكة في أمر عملي فكري وبكونه عملياً هو جسماني محسوس والأحوال الجسمانية المحسوسة فنقلها بالمباشرة أو عب لها وأكمل)).[2]

وكما أن الفكر ضروري للقيام بالأعمال اليدوية، فهو كذلك ضروري لكل فكر جديد وهكذا يرى ابن خلدون أن التربية تهدف إلى المزاولة العملية وإلى الأخذ بها في السلوك

1 - النعمي، عبد الله، المناهج وطرق التعليم عند القابسي وابن خلدون، بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في التربية من كلية التربية جامعة الأزهر، 1973، ص104.
2 - المصدر نفسه.

والفعل، إذ يرى أن الكمال في جميع الأعمال التي يدعو إليها الشرع هو في المزاولة العملية في الفعل والترك، وبذلك تكون الفائدة هي المحصل الحقيقي للإيمان ولا يكفي مجرد الإيمان الخالي من الإتصاف بالممارسة الفعلية.

ويلاحظ أن أراء ابن خلدون في المجال التربوي أسسها معرفة قيمة للإنسان واحترام خصوصياته وقدراته المتفاوتة لما لها من دور في حياة الفرد والمجتمع فأراء ابن خلدون التربوية آراء تقدمية بالنسبة لبني عصره لما أتسمت به أرائه من الشمول ومراعاته لطبيعة الإنسان من خلال اهتمامه بوسائل التعليم الناجعة والسليمة في تكوين النشأة فهو يربط بين ازدهار التعليم وتقدمه بمدى ازدهار المجتمع الإنساني ورقيه ويقول ابن خلدون: ((إن الناس بشر متماثلون وإنما تفاضلوا وتمايزوا بالخلق واكتساب الفضائل، واجتناب الرذائل فمن استحكمت فيه صبغة الرذيلة بأي وجه كان وفسد خلق الخير فيه لم ينفعه زكاء نسبه ولا طيب منبته)).[1]

وهو بقوله أن الناس يتماثلون يكاد يتفق مع معنى الآية القرآنية الكريمة:﴿ **يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾.[2]

كما يركز ابن خلدون على أثر البيئة المحلية والمحيطة والحياة الاجتماعية على سلوك الإنسان وتفكيره وثقافته وذكائه.

كما يقرر ابن خلدون أن فعل الخير والتعامل وفقه له آثار نفسية وطبيعية على سلوك الإنسان نحو الصلاح والهداية وعكس ذلك إذا تعود الإنسان على الشر وفعله وتربى عليه أصبح شريراً ويشكل خطراً على المجتمع حيث يقول ابن خلدون: ((الأفعال لا بد من عود آثارها على النفس)).[3]

فالإنسان عند ابن خلدون ما هو إلا نتاج العادات والتقاليد الموجودة ببيئته حيث يتفاعل معها ويكتسب خصائصها الحياتية.

وابن خلدون أهتم بالتربية لأنها تشكل الأساس في بناء الإنسان الحر المؤمن بربه ووطنه وأمته لذلك فهو يقول: ((إن النفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت مهيأة لقبول ما يرد

1 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: بيضون، ص397.
2 - سورة الحجرات، الآية 13.
3 - ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، تحقيق: بيضون، ص 425.

عليها وينطبع فيها من خير أو شر، قال عليه السلام «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو يمجسانه» وبقدر ما سبق إليها من أحد الخلقين تبعد عن الآخر، ويصعب عليها اكتسابه فصاحب الخير إذا سبقت إلى نفسه عوائد الخير وحصلت لها ملكته بعد عن الشر وصعب عليه طريقه، وكذا صاحب الشر إذا سبقت إليه أيضاً عوائده)).[1]

فابن خلدون يرى أنه من حق الإنسان أن يعد إعداداً متوازياً دينياً وخلقياً واجتماعياً ومهنياً وفكرياً وفنياً ويعتبرها من صلب وظائف التربية في المجتمع، إلا أننا لا نريد الخوض في مجال التربية خصائصها وأهدافها، وطرقها عند ابن خلدون بقدر ما يهمنا موقف ابن خلدون من الإنسان ذاته وخصوصيته في مقدمته والرفع من مكانته واحترامه واحترام إنسانيته من خلال التعامل معه في كل مناحي الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية لأن الحياة في المجتمعات تعني حياة الإنسان بأخيه الإنسان.

فالدارس لإنسان ابن خلدون يجد أن ابن خلدون يرى لا وجود لإنسان حراً بالمطلق، وإنما نجد إنساناً تخلقه ظروفه الموضوعية لبيئته الاجتماعية والطبيعية إلا أنه يؤثر في ظروفه وبيئته، فهو يرى أن الإنسان لا يختلف عن الشجرة والنبات، حيث يعتبره جزء من الكون، فإذا أردنا أن نغيره علينا بتغير محيطه، أما إهمال ظروفه، والعناية به منفرداً فهذا وهماً وعبث لا طائل من ورائه، حيث يؤكد بأننا كما قال رسولنا الكريم ﷺ نولد على الفطرة قابلين للخير وللشر وكلاهما وليد ما يحيط بنا من شروط موضوعية بالبيئة والمحيط، لأن عالم الإنسان ومشاعره وآراءه وذوقه ونظرته إلى الحياة منبثقة من الشروط الاقتصادية والمادية التي تحيط به.

وإن مهمة الجدلية المادية ليست هي فهم العلاقات المتبادلة بين الإنسان وظروف وجوده فحسب بل وأيضاً في الانطلاق من هذا الفهم إلى السيطرة على تلك الظروف والقدرة على توجيهها وتسييرها وجهة إرادة الإنسان.

فدراسة البيئة الطبيعية والظروف الاجتماعية والتاريخية والأوضاع الاقتصادية لابد منها لفهم الظروف التي تحدد ملامح الحياة الإنسانية في المجتمعات لذلك فابن خلدون درس كل الظروف الإنسانية وتأثيرات البيئة الاجتماعية وكذلك الطبيعية التي لم يغفل عنها.

1 - ابن خلدون، المقدمة، المصدر نفسه، ص132.

فدراسة ابن خلدون للبيئة الطبيعية وأثرها على حياة الإنسان فرداً أو جماعة يعد سبقاً مثيراً للإعجاب حيث أنه يعتقد أن المناخ هو أكبر تحكم في مصير الإنسان في سلوكه وطباعه، حيث يقول: ((ففساد التكوين من جهة شدة الحر أعظم منه من جهة شدة البرد، وكيفية البرد لا تؤثر عند أولها في فساد التكوين كما يفعل الحر)).[1]

فرأى ابن خلدون أن الإنسان جزء من الطبيعة تؤثر فيه بمقدار ما تؤثر في غيره من الكائنات، وتأثيرها منه يشمل خَلقه وخُلقه، فرداً أو جماعة تؤثر في تكوينه ومصيره، في تاريخه وحضارته، في أديانه وشرائعه، وعوائده وسلوكه، إلا أن الإنسان بما ميزه الله من العقل والقدرة يستطيع أن يلطف من حدة الظروف الطبيعية القاسية التي تمارسها الطبيعة ضده ولكن لا يستطيع أن يتخلص منها.

فعندما يتحدث ابن خلدون عن حق الإنسان في أن يتمتع ببيئة نظيفة خالية من التلوث وبالأخص في المدن الكبرى حيث يورد ما نصه: ((فالمدن التي يكثر عمرانها تكثر فيها الأوبئة بسبب الأوساخ المتراكمة التي تعفن الجو فيتنفسه الناس ويكثر فيهم الطاعون أو الحميات ولذلك كان من الحكمة أن يتخلل الهواء والقفر بين العمران ليكون تموج الهواء فيذهب بما حصل فيه من العفن ويأتي بالهواء الصحيح)).[2]

بالرغم من أن ابن خلدون هنا يتكلم عن صراع الإنسان مع محيطه الطبيعي إلا أنه من خلال ذلك بين مدى أحقيه الإنسان في أن يعيش ببيئة نظيفة خالية من التلوث وهذا ما ورد بالمفاهيم الحديثة بحقوق الإنسان الجيل الثالث.

والتي تؤكد على ضرورة أن يعيش الإنسان في سكن لائق وبيئة نظيفة خالية من التلوث البيئي كما يحدد مواصفات لبناء المدن واختيار مواقعها فابن خلدون تلكم في مقدمته على حق الإنسان في العيش وبالأخص الضروري منه وهو الغذاء وضرورة تأمينه على مستوى الأفراد والجماعات ويرى أن تعاون المجتمع هو الضمانة الوحيدة لتوفيره.

كذلك يرى ابن خلدون بأن يؤمن للفرد وسائل الدفاع عن نفسه أو الاستعانة ببني جنسه في الحفاظ على حياته وصيانتها وعدم الاعتداء عليها أو تعرضها للهلاك، زد على ذلك لابد من وجود وازع يدفع بعضهم عن بعض وذلك لما في الطباع الإنسانية من العدوان والظلم.

1 - ابن خلدون، المقدمة، المصدر نفسه، ص 54

2 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: بيضون، المصدر نفسه، ص 321.

كذلك يورد ابن خلدون بان الجماعات البشرية تتعاون في توفير متطلبات الحياة من المآكل والمشرب والمسكن وهذه يعتبرها ابن خلدون من الحاجات الضرورية والحقوق الأساسية لحياة الإنسان وبقائه ويعتبرها حقوقاً فرضتها الحاجة إليها ((الحاجي)) وليست مطلب ((كمالي)) بمعنى ثانوي أو زائد عن الحاجة حيث يقول: ((وكان حينئذٍ اجتماعهم وتعاونهم في معاشهم «حاجاتهم» وعمرانهم من القوت والكلا والدفء إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة، ويحصل بلغة العيش من غير مزيد عليه))[1] ثم يصنف ابن خلدون إلى ((أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو تصيبهم هلكة، فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبة أو العداء عليه، يود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك، نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا)).[2]

فهنا يؤكد ابن خلدون على ضرورة مناصرة أولى الرحم فهذه ليست عنصرية بل هي أمور طبيعية يستلزمها الانتماء للجنس البشري وهي غريزة إنسانية موجودة حتى عند الحيوانات فالدجاجة تستأسد على فراخها وتدافع عنهم فما بالك في الإنسان الذي زود بالمشاعر الإنسانية وحب الألفة والتعاون مع بني جنسه، وقد أكد رسولنا الكريم ﷺ على ذلك في قوله: ((تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم)).[*]

وما دمنا تكلمنا عن صلة الأرحام وما تستوجبه عند ابن خلدون فإننا سنتطرق إلى العصبية ومفهومها وعلاقتها بالقرابة وصلة الرحم، حيث أن العصبية عند ابن خلدون هي الصورة الحقيقة للمجتمع البدوي بل هي الأداة الفاعلة للمحافظة على الترابط الاجتماعي بمجتمع القبيلة حيث يعتبرها ابن خلدون هي المصدر والخزان الوحيدين للقوة بل نجد أن ابن خلدون غالباً ما يورد العصبية بمفهوم القوة لأنها تشكل الصورة الوحيدة للتضامن في المجتمعات البدوية، مثله ما يظهر الآن في المجتمعات الحضارية ولكنها بصور أخرى تختلف عنها كالأحزاب والجمعيات والنقابات لأن القوة عند ابن خلدون اقترنت بظاهرة اجتماعية وهي العصبية فهو عندما يتكلم على أن الغلبة شرط أساسي لإقامة السلطة ولكل أمر تحمل عليه الكافة فهو يربط دائماً عامل القوة بظاهرة العصبية

1 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: بيضون، المصدر نفسه، ص 129.
2 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: بيضون، المصدر نفسه، ص137.
3 * - صحيح: صححه الشيخ الألباني في صحيح الجامع (2965) وعزاه للترمذي واحد عن أبي هريرة رضي الله عنه.

كمصدر أساسي للقوة.

ويؤكد على ذلك يقول: ((وإذا تبين ذلك في السكني التي تحتاج للمدافعة والحماية فبمثله يتبين لك في كل أمر يحمل الناس عليه من نبوءة أو إقامة ملك أو دعوة إذ بلوغ الغرض من ذلك كله إنما يتم بالقتال عليه لما في طبائع البشر من الاستعصاء ولابد في القتال من العصبية))[1] ويقول في مكان آخر من المقدمة: ((إن كل أمر تحمل عليه الكافة فلابد له من العصبية وفي الحديث الشريف: «ما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه» وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد فما ظنك بغيرهم أن لا تخرق له العادة في الغلب بغير عصبية))[2] وهذا الكلام الذي أورده ابن خلدون ينسحب كذلك على ظاهرة السلطة والصراع عنها فالعصبية تسير دائماً نحو السلطة بالضرورة حيث يقول ((أعلم أن الملك غاية طبيعية للعصبية))[3] لذلك فقد لاحظ ابن خلدون أن المحرك الأساسي والمحور الهام الذي تدور عليه الأمور كلها هو العصبية فهي ضرورية وبدونها لا يتم شيء فما هي العصبية إذن؟

لغة هي: من عصب الشيء يعصبه: طواه ولواه وعصب الشجرة ضم ما تفرق منها بحبل، وتعصب الرجل لأهله: تألب معهم، وعصبية الرجل بنوه وقرابته، واصطلاحاً عند ابن خلدون هي نظرية متكاملة لها أسسها وأطوارها وأدوارها وشروطها وأهميتها في تأسيس الملك.

فالعصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، وإن الدولة هي المحور الأساسي الذي تدور عليه أبحاث ابن خلدون ونظرياته وليست العصبية أو الصراع بين البدو والحظر كما يفهم البعض من الدارسين لأن العصبية عند ابن خلدون ليست غاية في ذاتها وإنما الغاية هي الوصول إلى الملك، فالعصبية ليست سبة في الفكر الخلدوني بل هي طبيعية في الغرائز الإنسانية.

وفي كل المجتمعات القديمة والوسطى، فحتى أوروبا كانت عبارة عن قبائل مثل قبائل التوتون والجرمان والسلالف والقبائل الآرية وقد استعملت القبيلة كقوة للوصول إلى الملك في عصر لم تكن فيه جيوش منظمة تمثل قوة أو أحزاب كما نراها اليوم تشكل مظهر من

---

1 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: بيضون، المصدر نفسه، ص137.
2 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: بيضون، المصدر نفسه، ص168.
3 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: بيضون، المصدر نفسه، ص148.

مظاهر القوة فالقوة هي القوة إلا أن مظاهرها تتغير من عصر لآخر ومن مجتمع لآخر، فالعصبية عند ابن خلدون هي المحور الذي تدور عليه حركة الدولة في واقعها قياماً وانهياراً، عظمة وانحطاطاً تماسكاً وتشتتاً، لذلك اعتنى ابن خلدون عناية بها في ظهورها وتفككها فهو يرى أن من فوائدها الإيجابية ((الالتحام الذي يحصل بسببها يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنعرة وما فوق ذلك فمستغنى عنه، إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام)).[1]

والمعروف في تلك الفترة لم يكن للعرب وطن أو مدينة أو قرية أو أرض ترتبط بها حياتهم المادية، لأن وطنهم الحقيقي الذي ينتسبون إليه هو القبيلة، فإذا كان الإنسان الحضري يفتخر بالوطن الذي ينتسب إليه، فإن الوطن الذي يفتخر به العربي طيلة تاريخه وحتى اليوم هو قبيلته، وهذه خصوصية ثقافية تميز بها الإنسان العربي، فوطن الإنسان العربي طيلة تاريخه هو القبيلة وليس الوطن كأرض، فهو ينتقل بوطنه القبلي إلى أي مكان شاء، فهو لا ينعزل عنه ولا يهجره إلى وطن آخر، فأهل العصبية يكونون متماسكين وأقويا، حتى حصول الملك ولكن الملك عند ابن خلدون هو الذي يشتت شملهم ويقضي عليهم، فالعصبية كدودة القز تنسج سجنها الذي يقتلها بنفسها.

ثم تناول ابن خلدون أهمية تخطيط المدن واختيار مواقعها والشروط الواجب توفرها في الموقع الجغرافي على أن تكون آمنة ويسهل الدفاع عنها وأن تكون محصنة في موقعها ببحر أو جبل أو نهر وأن تتوفر فيها المياه الصالحة للشرب والزراعة مثل الأنهار والعيون والآبار.

كما يجب أن تكون طيبة الهواء وذلك لغرض السلامة من الأمراض وأن تكون بعيدة عن المستنقعات الراكدة ذات المياه الفاسدة والمتعفنة لأنها مصدر لأمراض الحميات وأن تتوفر بها مصادر الخشب لاستعماله في أغرض البناء والطهي وكذلك أن تكون قريبة من المراعي ومصادر المعاش.[2]

1 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: بيضون، المصدر نفسه، ص138.
2 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: بيضون، المصدر نفسه، ص370-371.

الفصل الخامس

مقاربات بين ابن خلدون ومفكرو الغرب

- **المبحث الأول:**

مفهوم الحضارة عند ابن خلدون وهيجل

- **المبحث الثاني:**

مفهوم الدولة عند ابن خلدون ومكيافيللي (في السلطة)

- **المبحث الثالث:**

مقاربة لمفاهيم حقوق الإنسان وفكر ابن خلدون

مقاربات بين ابن خلدون ومفكرو الغرب

المبحث الأول:- مفهوم الحضارة عند ابن خلدون وهيجل

بادي ذي بدء لابد لنا أن نتعرف على مفهومي الثقافة والحضارة ومعرفة أوجه التداخل والاندماج بينهما ومعرفة طبيعة كلاً من الثقافة والحضارة من حيث المصطلح والمعنى.

حيث تعرف الثقافة بأنها: هي طريقة الحياة في مجتمع ما، كما ورثها وكما تعلمها وأضاف إليها، فهي إذن النمط الذي يميز سلوك وطريقة الحياة عند جماعة من الناس ويتوقع المجتمع من أفراده أن يلتزموا بها وأن يعيشوا من خلالها،

ومصطلح الثقافة CUL TURE حيث أنها هي الخاصية التي تميز الإنسان عن غيره من الكائنات الحية، وتعني ((كل مركب يشمل المعرفة والعقيدة والفن والقانون والأخلاق والممارسات، وأي إمكانات أو عادات يكتسبها الإنسان كعضو في المجتمع)).[1]

حيث أنها تشتمل على مؤسسات اجتماعية وأنماط سلوكيات البشر وعاداتهم وآمالهم وأفكارهم ومعتقداتهم وقيمهم وأدوات الإنتاج عندهم ولغة التفاهم ووسائل الاتصال لديهم، فهي إذن حصيلة التجارب الإنسانية المختلفة والتي مر بها الإنسان على مر العصور، ومن شأن الثقافة بناء على ذلك أن تخلق جواً نفسياً واجتماعياً يعبر عنه الفرد في فكره وسلوكه.

حيث أنه يعيش في جو من المفاهيم الاجتماعية قوامها التقاليد والعادات والأعراف والمعتقدات والمواقف الفكرية والتاريخية والسياسية والاجتماعية في صورة عناصر ثقافية تندمج في وجوده الأخلاقي وبنيته الاجتماعية، كما يحدث بالنسبة للبيئة الطبيعية التي تنقل إلينا الألوان والأصوات والروائح والحركات والظلال والأضواء والأشكال والصور، هذه العناصر الطبيعية ذاتها تتجمع في ذواتنا، ثم تذوب وتهضم في صورة عناصر ثقافية تندمج في وجودنا الفردي والاجتماعي، كل ذلك يطبع حياتنا العامة والخاصة بطابع يحمل سمات معينة تعبر عن العجينة الثقافية التي عبر عنها المجتمع الذي نعيش فيه، إذن من هذا المنطلق فإن الثقافة هي صورة حية معبرة عن المجتمع الذي يحدد ملامحه، والضوابط التي تحدد سيره واتجاهاته والباحث عن مفاهيم الثقافة في معاجمنا العربية

1 - راسل جاكوبي، عالم المعرفة، نهاية اليوتوبيا، ترجمة: فاروق عبد ا لقادر، العدد 269، ص51.

يجد أنها تعني ((الحذق، الفطنة، سرعة أخذ العلم وفهمه، تقويم المعوج من الأشياء))[1] بل يشير المعجم الوسيط بأن الثقافة تعني العلوم والمعارف والفنون التي يطلب الحذق فيها، كما بين صاحب المنجد بأن الثقافة تعني التمكن من الآداب والعلوم والفنون أما في أكثر اللغات الأجنبية فهي تعني الزراعة والاستنبات وبالأخص في اللغتين الفرنسية والإنجليزية، كما ورد بقاموس المورد بأنها تعني الحراثة، التثقيف، التهذيب، الحضارة أمر مرحلة من مراحل التقدم الحضاري.

فهي تعني ما يكتسبه الإنسان من ظروف المعرفة النظرية والخبرة العلمية والتي من خلالها يتم تحديد طريقة تفكيره ومواقفه في مختلف ظروف الحياة من المهد إلى اللحد مروراً بكافة التركيبات الاجتماعية، وأشكالها ومظاهرها وقد قسم العالم أجبرن agburn الثقافة إلى قسمين الأول يتعلق بالثقافة المادية Material culture والقسم الثاني يتعلق بالثقافة المكيفة Adoptire culture فالثقافة المادية حسب وجهة نظره تشمل الأشياء والأدوات والثمرات التي تنتجها أما الثقافة المكيفة فهي تعني الجوانب الاجتماعية كالعقائد والعادات والتقاليد والأفكار واللغة والتعليم وينعكس ذلك من خلال سلوك الأفراد بالمجتمع.

ويرى أجبرن بان الجانب المادي من الثقافة سريع التغير وقابل له بأسرع وقت يعكس ما تتقبله الأفكار من تغير، هذا التقسيم الذي تميز به أجبرن دفع بعض المفكرين إلى التمييز بين الثقافة والحضارة على أساس أن الثقافة تمثل الجوانب الروحية لدى الإنسان والحضارة تمثل الجوانب المادية.

إلا أن هذا التقسيم قوبل بالرفض من قبل بعض العلماء مثل العالم سوروكن Sorokin الأمريكي وكيفليير Curilier الفرنسي حيث أنهما لاحظا أن التفريق بين ما هو روحي فلسفي وما هو عملي تطبيقي غير واضح وذلك بحجة أن الأفكار هي المنتجة للأشياء لا الأشياء هي المنتجة للأفكار إلا أن بعض العلماء يرى: ((إن الحضارة هي أسلوب حياة المجتمع في جوانبه المادية والمعنوية وبأن الحضارة تعبر عن نظام كلي شامل يوجه ويحدد واقع الحياة الاجتماعية في المجتمع بغض النظر عن درجة تأخره أو تقدمه))[2] فالحضارة

1 - الفنيش، أحمد علي، أصول التربية، الدار العربية للكتاب – تونس، ط1979م، ص39.
2 - النووي، قيس، الحضارة العربية، مجلة الحكمة، العدد 1، كلية التربية، جامعة الفاتح 1976، ص188.

هي أكثر النظم اتساعاً وشمولاً ما دامت تضم جميع القواعد والمعارف والعقائد والوسائل العلمية التي يستعين بها المجتمع في مواجهة البيئة الطبيعية وفي تنظيم علاقة أعضائه وعلاقته بالمجتمعات البشرية الأخرى وفي تحديد مواقفه من حاضرة وماضيه ومستقبله.

أما الثقافة فهي ((تلك المكتسبات المعرفية والفكرية والفلسفية))[1] إلا أنه في اعتقادنا أن الثقافة والحضارة كالجسد والروح بالنسبة للإنسان وحدة متكاملة لا يتم معنى الحياة بدونهما، لأننا لا نستطيع أن نقول أن الإنسان شيء وما يصدر عنه شيء آخر وكذلك ما ينتجه.

إذن الحياة الاجتماعية هي نسيج متكامل من الأفكار والمعاني والمظاهر والإشكال والأشياء، وأي فصل بين الثقافة والحضارة لا يعبر عن واقع الظاهرة الثقافية الحضارية التي تعيشها وعاشتها المجتمعات البشرية.

لأنها مزيج يجمع بين العقيدة والعرف بين التقاليد والتجديد بين الأصالة والاقتباس بين الثبات والتغير فهي تشمل أعمال الإنسان ومؤسساته وأشيائه وأفكاره وإبداعه فإذا كان للإنسان عقلاً يفكر فإن له بالمقابل يد تعمل وتنتج فهي التي تطبع المجتمع وإفراده بطابع معين كما تحدد ملامحه الشخصية لذلك فإن كل مجتمع إنساني يعتبر تركيبة حضارية وثقافية متكاملة وتعتبر شخصية أي إنسان في مجتمع معين هي نتاج التفاعل الذي يحدث بينه وبين مختلف المؤسسات التي تساهم في إعداده للحياة الاجتماعية لهذا فإن الفرد يعتبر جزءاً من الوسط الثقافي والحضاري الذي يعيش فيه حيث تحدد ملامح شخصيته الإنسانية.[2]

بعد الاستطراد في هذه البسطة عن مفهوم الحضارة بشكل عام نتطرق إلى مفهوم الحضارة عند ابن خلدون حيث أن ابن خلدون يرى في مقدمته بان الحضارة هي قمة التطور للمجتمع الإنساني، ويؤكد بأنها مجرد ترف مادي يؤدي في نهاية الأمر إلى انهيار الدولة، وإن الحضارة تبدأ من مرحلة البداوة ثم الملك و الذي يمثل الرقة في أحدى مراحله واتساع الأحوال والحضارة إنما هي تفنن في الترف.[3]

فابن خلدون يعتبر من أهم الأسس لتكوين الحضارة هما التوطن والعصبية ويرى أن التحضر مرحلة حتمية لأنها تأتي كنتيجة للتوطن والاستقرار من قبل العناصر البدوية في

1 - المرجع نفسه.
2 - الفينش، أحمد علي، أصول التربية، مرجع سابق، ص43، 45، 47.
3 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: بيضون، مصدر سابق، ص77.

الأمصار حيث تتجاوز في هذه المرحلة حالة التنقل والرعي.

أما هيغل فهو يراها ((مسألة ديناميه شاملة تنبثق من صراع النقيضين في عالم الأفكار في تسلسل طويل لا ينتهي إلى مرحلة تجلّي المتوحد حين يصل العقل الكلي قمة تعبيره وكامل انطباقه على حضارة العالم ومؤسساته ومن خلالهما))[1] إلا أن ابن خلدون من خلال تعمقه الفكري ومنهجيته التاريخية ومعرفته بحركة التاريخ استطاع أن يخرج من خلال ذلك بتصور علمي كتحليل للظاهرات الاجتماعية والشروط الموضوعية لتكوين الحضارات ونهايتها أو توقفها فقد دفع به تتبع تاريخ الحضارات لأن يخلص إلى نتيجة مفادها بأن الفكرة هي صانعة الواقع، وهي تتحقق من تلقاء ذاتها.

بينما يبدأ ابن خلدون بالحقائق الاجتماعية على اعتبار أنها أولى الحلقات في تكوين العمران والحضارة حيث تبدأ من حيث بدأ الاجتماع الإنساني بالاستقرار وظهور مختلف العلوم والصنائع والتي تضمن للمجتمع الخروج من طور البداوة حيث الغلظة وشظف العيش إلى حالة الحضارة وما يصاحبها من رقي وازدهار فهي المحرك للمجتمع وتطوره وعند توقف الحضارة ينحل المجتمع ويتدهور.[2]

فحركة لتاريخ تتوقف مع ظهور الحضارة لتبدأ من جديد وبذلك تتخذ دوائر اجتماعية أما هيغل فيرى أن الحضارة تتجسد في الحياة العقلية للمجتمع وهذا العقل الكلي يتجسد في كل حقبة من التاريخ في شعب معين فيتقدم بقية الشعوب ويسير في مقدمة ركب الحضارة[3] وكل حقبة تاريخية في نظر هيغل هي أفضل من سابقتها لذلك فإن فلسفة هيغل في الحضارة تركز على ضرورة وجود متناقضات في كل عصر أو فترة أساسية في تاريخ الحضارة، حيث تمثل كل فترة منها وحدة مستقلة تنفي المرحلة السابقة لها فابن خلدون وفق نظريته في التطور يبدو قريب جداً من هذا المفهوم فيما يخص نظرية تطور الدولة والحضارة لديه.

فالحضارة هي تلك الكل المكون من الأفعال والتراث البشري الذي ينتقل اجتماعياً من جيل لآخر، وهذا الكل هو ما يميز الإنسان عن الحيوان ويجعله الكائن الوحيد الذي يستطيع السيطرة على الموارد الطبيعية وذلك من خلال مكوناته الفيزيولوجية إلا أن عامل

1 - خليل، عماد الدين، التفسير الإسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين، ط3، 1981، ص173.
2 - محجوب بن ميلاد، مكان ابن خلدون في التاريخ الإسلامي، مجلة الفكر العربي، العدد، 1987، ص47-48.
3 - هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول، القاهرة، دار الثقافة، بدون تاريخ، ص51.

التغير الاجتماعي لحضارة الإنسان هو العامل الأساسي والمهم في تطور الحضارة.[1]

فهي جملة أفعال الإنسان وسيطرته على ما حوله في ظل التغيرات الاجتماعية وما ينتج عنها من تطور حضاري، والبعض يرى ((إن تطور عقل الإنسان هو الباعث الأساسي لميلاد وتطور الحضارة البشرية)).[2]

مفاد ذلك بأن العقل الإنساني هو أداة الحضارة والمسئول عن ميلادها بغض النظر عن دور العادات والتقاليد والأعراف إلا أن البروفسور ((إدوارد تايلر)) يعرف الحضارة بأنها هي ذلك الكل المعقد الذي يشتمل على المعارف والمعتقدات والفنون والأخلاق والقوانين والتقاليد والفلسفة والأديان.[3]

يتميز هذا التعريف بالشمول أي أن الحضارة لها جزء مادي وآخر ثقافي ويقول العالم مالنوفسكي معرفاً الحضارة بأنها: ((رد فعل للحاجات الإنسانية)).[4]

((إن الحضارة بكل بساطة معناها بذل المجهود بوصفنا كائنات إنسانية من أجل تكميل النوع الإنساني وتحقيق التقدم من أي نوع كان في أحوال الإنسانية وأحوال العالم الواقعي، وهذا الموقف العقلي يتضمن استعداداً مزدوجاً، فيجب أولاً أن نكون متأهبين للعمل إيجابياً في العلم والحياة ويجب ثانياً أن نكون أخلاقيين[5] بمعنى تفاعل الإنسان مع بيئته الطبيعية وما يترتب عن ذلك من إنتاج فكري)).

وقد ميز علماء الاجتماع بين مصطلحي «الحضارة – المجتمع» فعالم الاجتماع البريطاني «راد كليف بروان» يعرف الحضارة «بأنها مجموعة من الأحكام المتكاملة».

أما العالم «بارسنز» فيعرف الحضارة «بأنها ذلك الشيء الرمزي والتقيمي»[6] فعلماء الاجتماع يضعون دائماً في الحسبان عادات وتقاليد المجتمعات وطقوسها هي المكونات الأساسية للحضارة، أما البعض الآخر من العلماء فيرون أن الحضارة هي حياة المجتمع المتمثلة في نظمه ومؤسساته وفي مكاسبه وإنجازاته.[7]

1 - دينكن ميشيل، معجم علم الاجتماع، ترجمة: إحسان محمد الحسن، بيروت – لبنان، دار الطليعة، 1980، ص67.
2 - المرجع نفسه.
3 - المرجع نفسه.
4 - المرجع نفسه، ص67.
5 - ألبرت أشقير، فلسفة الحضارة، ترجمة: د عبد الرحمن بدوي، المؤسسة المصرية، بدون تاريخ، ص5.
6 - معجم علم الاجتماع، مرجع سابق، ص68.
7 - قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، بيروت – لبنان، دار العلم للملايين، ط4، 1981، ص4.

فالحضارة إذن هي نتاج الفعل الإنساني وإبداعاته العقلية والفكرية والمادية ويقول العالم «ول دبوارنت» ((أن الحضارة نظام اجتماعي يحفز الإنسان على الإبداع الثقافي)) وسيتطرد قائلاً: ((إن الحضارة تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق لأنه إذا ما أمن الإنسان من الخوف وتحررت في نفسه دوافع التطلع وعوامل الإبداع والإنشاء، حينئذ لا تنفك الحوافز الطبيعية تستنهضه للمضي في طريقه إلى فهم الحياة وازدهارها)).[1]

حيث يجعل (ول) من قضية الحرية هي المبدأ والأساس لبناء الحضارة بعد تحرر الإنسان من خوفه ويشعر بالأمن والطمأنينة يبدأ عنده الاستعداد لبناء الحضارة، فالحضارة بمفهومها الواسع والشامل هي كل ما أنجزه الإنسان وما يتصل بمختلف الجوانب المادية والعقلية والروحية والخلقية والفنية والدينية، وهي ثمرة النشاط الإنساني منذ أن بدأ حياته على وجه المعمورة فهي الإرث الإنساني المتراكم عبر آلاف وملايين السنوات من التاريخ الإنساني، ونعود لمفهوم الحضارة عند ابن خلدون حيث يقول ابن خلدون: ((بأن العمران هو التساكن والتنازل في مقر أو حلة للأنس بالعشيرة واقتضاء الحاجات)).[2]

وهكذا فإننا نجد إن كلمة عمران عند ابن خلدون تعني القضايا الديموغرافية والاقتصادية كما تعني النشاطات الاجتماعية والسياسية والثقافية في المجتمع[3] كما يعني مصطلحا «تساكن» و«تنازل» عند ابن خلدون على الاجتماع البشري الذي يؤدي إلى وجود وظائف اجتماعية مثل «اقتصاد الحاجات» حيث يورد في مقدمته معنى الاجتماع الإنساني والذي يعني عمران العالم[4] كما يؤكد على ضرورة الاجتماع ويعني به العمران[5] لأن كلمة عمران عند ابن خلدون تعني القضايا السكانية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية.

فابن خلدون يعتبر الحقائق الاجتماعية هي أول خطوات تكوين الحضارة والعمران حيث يبدأ الاجتماع الإنساني وتتطور وسائل الحياة عنده وظهور حياة الاستقرار والتي تخرجه من حياة البداوة والترحال إلى حياة ا لتوطن والاستقرار فحركة التاريخ تتوقف

1 - ول ذيوارنت، قصة الحضارة، الجزء الأول، ترجمة: زكي نجيب محمود، دار الجبل، بيروت – لبنان، ص3.
2 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: بيضون، مصدر سابق، ص42.
3 - ايف لاكوست، ابن خلدون، ترجمة: د.سليمان ميشال، ط3، دار ابن خلدون، 1983، ص149.
4 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: بيضون، مصدر سابق، ص45.
5 - ابن خلدون، المقدمة، المصدر نفسه، ص44.

مع ظهور الحضارة لتبدأ من جديد وتأخذ في حركتها شكلاً دائرياً أو على شكل دوائر اجتماعية، أما هيغل فيرى أن الحضارة تتمثل في الحياة العقلية للمجتمع وهو ما يسميه العقل الكلي والذي يتجسد في كل حقبة من حقب التاريخ عند شعب من الشعوب حتى يسير في ركب الحضارة.[1]

وعند ابن خلدون العصبية والترف يقومان بدور ديالكيتكي إلى حد يمكن اعتبار أن مسار التاريخ لكل حضارة والتعاقب الدوري للحضارات وليد تفاعل الديالكتيكية المتناقضة[2] ولكن ليست ديالكتيكية هيغل وفق نظرية التقدم التصاعدية وهذا يعني أن نظرية ابن خلدون وما تتسم به من منطق ديالكتيكي ليست بالضرورة هي نفس الأسلوب الهيغلي أو الماركسي بالرغم من أنها تتميز بالعديد من اللحظات الديالكتيكية[3] حيث أن ابن خلدون جعل من صراع الأفراد والعوامل المادية هو محتوى الحضارة بينما ركز هيغل على الحضارة القومية وأعتبر القومية قوى موضوعية توجد خارج نطاق الأفراد، حيث نراه يؤكد على ((أن الشعوب التي تستوقف انتباهنا في تاريخ العالم هي تلك التي كونت العالم)).[4]

فهيغل يؤكد بأن الدولة هي التي تحقق الحرية الفعلية للفرد وبذلك يصبح قادراً على الوعي بذاته وبالآخرين حيث يتحقق الاندماج بين الإرادة الذاتية والجماعية، ويرى هيغل أن التاريخ يسير في مسار خط مستقيم حيث يبدأ من البداوة والتوحش وينتهي إلى تحرر البشر جميعاً أو عيشهم في سلام في ظل القانون[5] أما ابن خلدون فيرى أن مسار التاريخ عبارة عن دائرة مغلقة لا يزال الإنسان يدور فيها حتى يرث الله الأرض ومن عليها.

ومجمل القول ((إن الحضارة عند هيغل هي محصلة وثمرة اغتراب الإنسان وتتحقق حينما يعود العقل إلى نفسه في فلسفة التاريخ)) بينما تظل عند ابن خلدون هي غاية العمران وبالتالي فإن فهم مسار التاريخ ودورته يعد أساساً لفهم الإنسان والحضارة لدى ابن خلدون وهيغل.[6]

---

1 - هيغل، أصول فلسفة الحق، مرجع سابق، ص51.

2 - محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، منشورات الجامعة الليبية، ص142.

3 - بسام طيبي، مدخل إلى نظرية ابن خلدون في علم المعرفة، العدد 97 مارس 1970، ص15.

4 - هيغل، محاضرات في فلسفة التاريخ، ص142.

5 - حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون (مجلة عالم الفكر) المجلد السادس، العدد1، إبريل 1974، ص51.

6 - أ. أمحمد حسين نصر، مفهوم الحضارة عن ابن خلدون وهيغل، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط1993،

كما إن ابن خلدون يؤكد على دور العامل الديني في الحضارة حيث يرى أنه عاملاً هاماً في القضاء على الأحقاد والتنازع وتوجيه سلوك البشر نحو التعاضد وعمل الخير ويرى بأنه يمثل عامل توحيد كما يخفف من حدة العصبية كما أن هيغل يؤكد على أهمية الدين في تطور الحضارة لأنها تعزز حرية الإنسان لأنه يدعو إلى التعاون والانسجام والوحدة كما يؤكد ابن خلدون كذلك على أن ((الصبغة الدينية تذهب التناقض والتحاسد الذي في أهل العصبية))[1] فكلا من ابن خلدون وهيغل يران بأن الدين يؤدي وظيفة اجتماعية راقية تضفي روحاً من الجماعية على حياة الأفراد فالدين عندهما هو الحضور الحي اللا منتهى في المنتهى.[2]

كما أن الموقع الجغرافي والمناخ عند ابن خلدون يعدان من أهم العوامل المساعدة على قيام الحضارة حيث يقول ابن خلدون ((فقد بينا أن المغمور من هذا المنكشف من الأرض إنما هو وسطة لإفراط الحر في الجنوب والبرد في الشمال ولما كان الجانبان من الشمال والجنوب متضادين من الحر والبرد وجب أن تتدرج الكيفية من كليهما إلى الوسط فيكون معتدلاً)).[3]

كذلك نلاحظ أن هيغل أكد على دور الموقع الجغرافي والمناخ إلا أنه لم تنشأ الحضارة إلا في البلاد المعتدلة المناخ ولم يشير إلى البارد والحر منها[4] وكلاهما يؤكد على أهمية الاعتدال وأثره على طريقة حياة الناس وتطورهم وقابلتهم للتطور واستجابتهم لتحديات الطبيعة كما يؤكدان على أهمية البحر المتوسط لما يمثله من مناخ معتدل وموقع متوسط للدول المطلة عليه على اعتبار أنه كان مهداً لكل الحضارات الإنسانية التي قامت فابن خلدون يدخل في مفهومة للحضارة الدين والعلوم على أساس أن التطور هو من سنن الحياة الاجتماعية.

أما هيغل فيؤكد في مفهومه للحضارة على دور الدولة والدين في بناء الحضارة فكلاهما يعتبر الحضارة مرحلة ذات أهمية كبيرة في تطور المجتمعات ونضجها فابن خلدون ((يشبه المجتمع بالكائن العضوي الحي فإن مرحلة النضج الحضاري تأتي بعد مرحلة

ص145.

1 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: بيضون، مصدر سابق، ص167.
2 - روجيه غارودي، فكر هيغل، ترجمة: الياس مرقص، ط2، بيروت، دار الحقيقة، 1982، ص246.
3 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: بيضون، مصدر سابق، ص88.
4 - روجيه غارودي، فكر هيغل، ترجمة: الياس مرقص، ط2، بيروت، دار الحقيقة 1982، ص246.

الميلاد فالنشأة فالشيخوخة فالموت والفناء)).[1]

إنما المسألة عن هيغل تختلف عن ابن خلدون فهو لا يرى بان هناك مرحلة شيخوخة ونهاية بل أن الشيخوخة عنده تعني المرحلة النهائية من النضج ووصول القمة والقوة في الحضارة.[2]

فابن خلدون يعتبر الحضارة هي نتيجة للعوامل المادية كاختلاف المناخ من منطقة إلى منطقة أخرى فهو يؤكد على مفهومه للحضارة من خلال تركيزه على مظاهرها المادية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية ومن أهم المظاهر التي ركز عليها ابن خلدون العصبية، بينما نرى هيغل يركز في مفهومه للحضارة على العقل أو ما يسميها الروح وأهم ما يميز هذه الروح أو هذا العقل هو الحرية لأن العمل الحر يشترط وعياً به، فكلاهما يعتبران التاريخ جانباً مهماً في حياة الإنسان وتطوره وعن طريق التاريخ يتم الوصول إلى فهمه للحضارة، وأتسم مفهوم الحضارة عندهما أوجهاً متعددة من أنشطة الإنسان الدينية والفكرية وبناء المؤسسات الاجتماعية.

حيث أن الحاجة الاجتماعية عند ابن خلدون هي التي تدفع القبيلة إلى التسلح للدفاع عن نفسها أولاً ثم للغزو ثانياً لكي تعمل لتعيش أولاً ثم تحسين وسائل هذا العيش لأن هناك علاقة كبيرة بين تقدم الحياة السياسية وقضية التمدن فكلما تمكنت القبيلة من القوى السياسية والاقتصادية استطاعت التحول من دور البداوة التي تتسم بالترحال والخشونة إلى حياة ناعمة ثابتة ومستقرة تتوفر فيها الدعة والسكينة وتتحول إلى تأسيس المدن التي اشترط ابن خلدون لتأسيسها عدة شروط ومن أهمها أن يكون موقعها بمكان آمن وأن تراعي فيها الشروط الصحية للسكن مثل الهواء النقي والماء الغزير.

حيث أن ابن خلدون يرى أن التقدم الحضاري يتوقف بصفة جوهرية على ثلاثة أشياء هي مزايا الأرض، ومزايا الحكومة، وكثرة السكان، فيرى أن مزايا الأرض بما يستخرجه الإنسان منها من المواد الأولية لأن الحضارة هي في الحقيقة ثمرة عمل منظم ومتواصل، الحكومة تتركز مهمتها على أن تحمي السكان من أي مخاطر يداهمهم حتى يتفرغون للعمل والتجارة وأن تكون حكومة قوية حازمة.

---

1 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: بيضون، مصدر سابق، ص310.

2 - د. محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية ابن خلدون في التاريخ الإسلامية، ط3، بيروت، دار الطليعة، 1982، ص177.

وكذلك يرى أن كثرة السكان تؤدي إلى الرخاء والغنى في الدولة بيد أن تقدم الحضارة بالرغم من كونه دليلاً على مبلغ ما وصلت إليه القبيلة من الرقي والترف يحمل معه أسباب الانهيار واضمحلال الدولة والحقيقة أن الحضارة تحدث بطبيعتها آثار سيئة في الجسم والعقل بل يمتد إلى أخلاق الناس لأنها تؤدي إلى الترف وتبعث على فتور السكان وتجعلهم عاجزين عن الاحتفاظ بمزاياهم الدفاعية ويميلون إلى الحياة الناعمة والمترفة والمليئة بالملذات ويميلون إلى الفتور والكسل فيفضي ذلك إلى سقوط الدولة وإلى نهاية الحضارة.

فإذا وصلت الحضارة إلى نهايتها وعملت الأسباب المختلفة المؤدية إلى السقوط عمليها تقتل أثره الفرد إلى غايتها فيسود عدم الثقة بين الحكومة والرعية من جهة، وبين أفراد الرعية وبذلك يفقد المجتمع وحدته ويصبح عرضة للفناء.[1]

1 - د. طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة: محمد عبد الله عنان، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة، تونس 2000، ص 191، 193، 195، 199، 200.

المبحث الثاني:-

مفهوم الدولة عند ابن خلدون ومكيافيللي (في السلطة)

بعد وفاة عبد الرحمن ابن خلدون بأكثر من قرن من الزمن، وضع ((نيكولو مكيافيللي المؤرخ والسياسي الإيطالي المولود بمدينة «فلورنس» عام 1469م وتوفى بها كذلك عام 1527م))[1]، حيث اشتغل خلال فترة حياته سكرتيراً للسياسة الخارجية في حكومة ((فلورنس)) وكلف بعدة مهام سياسية في إيطاليا وفرنسا وألمانيا ولما عاد آل مديتشي لحكم ((فلورنس)) 1512م تم القبض على نيكولو مكيافيللي بتهمة التآمر وعذب ثم تم الإفراج عنه بوساطة من البابا ((ليون العاشر)) وعندئذ أعتزل الحياة العامة وألف عدة مؤلفات شهيرة منها كتابه ذائع الشهرة ((الأمير)) والذي تبوأ مكانة كبيرة عند المفكرين الغربيين في التفكير الغربي كتلك المكانة التي تبوأتها مقدمة ابن خلدون في التفكير الإسلامي، فكتابه الأمير يعتبر قطعة بديعة من التفكير السياسي والاجتماعي تمتاز بكثير من القوة والطرافة والابتكار الفائق.

وإن لم يكن بين الأثرين الكثير من أوجه الشبه المادي، فإن بين المفكرين كثيراً من أوجه الشبه المعنوي، وبين الذهنيتين بالأخص مشابهة قوية من حيث الظروف والبيئة التي تكون كل فيها، ومن حيث فهمه للتاريخ والظواهر الطبيعية، ومن حيث قوة العرض والاستدلال بشواهد التاريخ.

ونستطيع أن نرجع كثيراً من أسباب هذا التشابه بين المفكرين العظيمين إلى تماثل عجيب في العصر والظروف السياسية والاجتماعية التي عاش كل منهما فيها فقد كانت الإمارات والجمهوريات الإيطالية التي عاش مكيافيللي في ظلها تعرض في إيطاليا نفس الصور والأوضاع السياسية التي تعرضها الممالك المغربية أيام ابن خلدون، من حيث اضطرام المنافسات والخصومات فيما بينها، وطموح كل منها افتتاح الأخرى، وتقلب إماراتها ورياساتها بين عصبية الزعماء والمتغلبين، وقد أتصل مكيافيللي بهذه الدول، وقضى عصراً في خدمة إحداها وهي وطنه الأم فيرنتزا ((فلورنس)) وانتدب لمهام سياسية مختلفة، واستطاع أن يدرس عن كثب كثيراً من الحوادث والتطورات السياسية التي تعاقبت في عصره، وأن يجعل من هذه الدروس مادة لتأملاته عن الدولة والأمير، كما

1 - مكيافيللي، الأمير، ترجمة: أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا، مصر الجديدة، القاهرة، 2004م، ص9.

جعل ابن خلدون من الحوادث التي عاصرها واشترك فيها مادة لدرسه وتأملاته على أن المفكر المسلم أغزر مادة وأوسع آفاقاً من المفكر الإيطالي مكيافيللي.

ذلك أن ابن خلدن يتخذ من المجتمع كله وما يعرض فيه من الظواهر مادة لدرسه، ويحاول أن يفهم هذه الظواهر وأن يعللها على ضوء التاريخ، وأن يرتب سيرها وتفاعلها قوانين اجتماعية عامة ولكن المفكر الإيطالي مكيافيللي يدرس الدولة فقط، أو يدرس أنواعاً معينة من الدول هي التي يعرضها التاريخ اليوناني والروماني القديم، وتاريخ إيطاليا في عصره، ويدرس شخصية الأمير أو المتغلب الذي يحكم الدولة، وما يلحق بها من الخلال الحسنة أو السيئة، وما يعرض لها من وسائل الحكم.

وهذه الدراسة المحدودة المدى تكون جزءاً صغير فقط من دراسة ابن خلدون التي تتسم بالشمول والسعة، بالفصل الثالث من الكتاب الأول من المقدمة، وهو الذي يدرس فيه أحوال الدول العامة والملك والمراتب السلطانية.

وحتى في هذا الفصل الذي يعتبر جزءاً محدود من المقدمة يتفوق المفكر الإسلامي ابن خلدون على نظيره المفكر الغربي مكيافيللي تفوقاً عظيماً كبيراً، ويبتدع هنا نظرية العصبية، ونظرية أعمار الدول، ويتناول خواص الدولة من الناحية الاجتماعية، وإن كان مكيافيللي من جهة أخرى يتفوق على ابن خلدون في سلاسة المنطق وتتابعه، ودقة العرض والتدليل، ورواء الأسلوب.

كتب مكيافيللي كتابه ((الأمير)) سنة 1513م وأهداه إلى «لورنزودي مديتشي» صاحب الفخامة أمير إمارة ((فلورنس)) حيث يشير في مقدمة كتابه إلى غرضه من تأليف هذا الكتاب ويتبين ذلك من خلال قوله للأمير في خطاب الإهداء ما نصه: ((ومع أني اعتبر هذا المؤلف غير خليق بمطالعة محياك، فإني أعتمد جل الاعتماد على عطفك ورقتك في قبوله، فلست أستطيع في إهدائك خيراً من أن أقدم إليك فرصة لتفهم أقصر الأوقات كل ما عرفته خلال أعوام طويلة، وفي غمار من المتاعب والأخطار)) وفي قوله: ((فتناول ياذا الفخامة هذه الهدية الصغيرة بنفس الروح الذي أرسلها به، وإنك إذا قرأته بإمعان وتأمل، فسوف تعرف خالص رعيتي في أن تظفر بهذه العظمة التي يمنى بها حسن الطالع وتمنى بها جلالك)).

فقد أراد مكيافيللي أن يقدم بكتابه ((الأمير)) مرشداً وموجهاً لأمراء عصره يرشدهم ويوجههم إلى أحصن وأقبل الطرق في سياسة الحكم، وأمثل الوسائل لسيادة الشعوب التي يحكمونها.

لذلك فإننا نرى أن المفكر الإيطالي مكيافيللي يستمد نظرياته وأرائه في الحكم وسيادة الشعوب من تجارب وحوادث التاريخ القديم وبالأخص من تجارب وأحداث ووقائع العصر الذي عاش فيه من تلك الأحداث التي شهدها والتجارب التي خبرها، وينظم من خلالها ويستنبط الأحكام والقواعد العامة من خلال مراقبته لتطور المجتمع ودراسة أحواله والتطورات التي تطرأ عليه.

ويتسم أسلوب مكيافيللي في دراسته هذه بالإيجاز والبساطة، حيث يبدأ حديثه عن الإمارات وأنواعها، ووسائل اكتسابها، وعن الوسائل التي تحكم بها المدن أو الإمارات التي كانت تعيش في ظل قوانينها قبل أن تغلب، وعن الإمارات التي تقوم بالفتح وكفايات الأمير الشخصية التي يتميز بها، ومن تلك التي تغنم على يد آخرين أو بطريق الحظ، أو تلك التي تغنم عن طريق الغدر والخيانة، وعن الإمارات المدنية والدينية، وعن أنواع الجيوش الجنود والمرتزقة وما يجب أن يعرفه الأمير عن فنون الحرب.

ثم يتناول بعد ذلك الميزات الشخصية للأمير، وما يحمد فيه من الخلال وما يذم، وعن الكرم والشح، والرأفة والقسوة وعن الطريقة التي يجب أن يحفظ بها الأمراء وعودهم وعما يجب على الأمراء لتجنب بغض الشعب واحتقاره، وما يجب عليهم عمله لاكتسابه الشهرة والمجد، يتحدث أخيراً عن حجاب ((الأمير)) ((سكارتارييه)) وعن وجب تجنب أسلوب التملق والرياء، ويعدد الأسباب التي فقد بها أمراء إيطاليا دولهم وإمارتهم، وعما يمكن أن يؤديه حسن الطالع في سير الشئون البشرية.

ثم يختتم بحثه بالحث ورفع الهمم لتحرير إيطاليا من نير الحكم الأجنبي وغزوات البرابرة، تلك هي المباحث التي تناولها مكيافيللي وجعلها قوام فلسفته عن الدولة والأمير.

ويبدو للدارس لتراث مكيافيللي وبالأخص فيما كتبه عن الأمير أنه يعالج موضوعاً قد عالجه المفكرون المسلمون قبله وقبل ابن خلدون بعصور طويلة وهذا الموضوع هو موضوع «السياسة الملكية» منذ القرن الثالث الهجري.

حيث أن السياسة كانت تفهم عند المفكرين العرب المسلمين على أنها الخلال الكريمة التي يجب أن يتصف بها الأمير، والعيوب التي يجب أن يتجنبها حتى يكون مؤهلاً لتولي منصب الإمارة حتى يستطيع الحكم بأهلية وكفاية.

ثم تطور مفهوم السياسة عند المفكرين العرب المسلمين وتوسعوا في تلك حتى قسموها إلى عدة أنواع وتناولوا من الناحية الفقهية «السياسة الملكية» ودرسوا مكانة الأمير من الناحية الشرعية وتحدثوا من خلال ذلك عن الخطط السلطانية.

ويظهر من خلال الدراسة والتدقيق والتمحيص والاستنتاج على أن ما تناوله مكيافيللي عن الأمير وخواصه وخلاله وحقوقه وواجباته هو ضرب على منهاج ما تناوله المفكرون المسلمون منذ أواخر القرن الثالث الهجري.

ومثال على ذلك ما كتبه ابن قتيبة في كتابه ((عيون الأخبار)) أو ما كتبه الماوردي في كتابه ((الأحكام السلطانية)) أو في كتاب الطرطوسي ((سراج الملوك)) والغزالي في كتابه ((التبر المسبوك)) ثم الطقطقي في كتابه ((الآداب السلطانية)) وهو موضوع تناوله ابن خلدون فيما تكلم عنه من أحوال الدول العامة والملك.

حيث تحدث ابن خلدون عن حقيقة الملك وأصنافه، وعن معنى الخلافة والإمامة وعن مختلف الآراء والمذاهب في حكم الإمامة ثم عن الخطط السلطانية، إلا أنه ما يميز مكيافيللي في بحوثه هذه روحة العلمية التي تتسم بجفافه في الأسلوب بينما يتحدث المفكرون المسلمون عن الأمير أو الحاكم كما يجب أن يكون وعن الخلال الكريمة التي يجب أن يتصف بها كما يجب أن تكون.

إلا أن نظرة مكيافيللي لأميره نظرة عليمة محضة حيث يصفه كما هو في الواقع ويتصور خلاله المثلى كما هو حادث بالفعل، ويرتب تدليله ونتائجه على ما أحرز الأمير من خلال خلاله من النجاح في القيادة أو الفشل فيها دون النظر إلى المبادئ والقيم الأخلاقية كما فهمت لدى الشعوب من خلال مورثوها الثقافي.

لذلك فقد استمدت فلسفته النظرة القائمة في أسلوب حكم الإمارة وصفات الأمير حيث اتسمت آرائه ونظرياته السياسية بالقسوة والصرامة والتآمر والخبث حتى أصبحت فلسفته في الإمارة وطريقة حكمها مضرب الأمثال السياسية في أساليب الغدر والخيانة

لا يقيدها ضمير ولا يحكمها وازع والتي خلت من القيم الإنسانية من نزاهة وعفة وشفقه على البشر وأغضت الطرف وأغمضت عينها عن كل المثل الإنسانية والأخلاقية النبيلة ونورد في سياق الموضوع نماذج من تلك الآراء التي وردت بكتابه الأمير والتي طبعت فلسفته في نظرته لأميره المنشود حيث أتسمت بطابع القتامة والسواد في المعاملة أو السياسة التي يجب أن يسلكها الأمير حيث يقول: ((ليس على الأمير أن يجزع لما يناله من لوم على تلك الرذائل التي لا يمكن دونها إنقاذ الدولة إلا بصعوبة، ذلك أنه بحث كل شيء بعناية، ألفينا أن شيئاً يبدو كالفضيلة، إذا أتبع، فإنه يؤدي إلى خرابه ((أي الأمير)) وألفينا شيئاً آخر يبدو كالرذيلة إذا أتبع فإنه مع ذلك يؤدي إلى سلامة ورخائه)).

ثم يستطرد قائلاً ((ليس أكثر تبديد للمال من الجود والبذخ إذ سرعان ما تعجز عن المضي فيهما، وتغدو إما فقيراً أو محتقراً، أو تغدو إذا أردت أن تجتنب الفقر، جشعاً مكروهاً)).

ويجب على الأمير أن يحرص قبل كل شيء على ألا يكون محتقراً أو مكروهاً وإذا فخيراً أن يشتهر الأمير بالوضاعة التي تثير اللوم دون بغض من أن يرغم الإنسان من طريق البحث عن الشهرة بالجود، وعلى أن يوصم بالجشع الذي يثير اللوم والبغض.

ويؤكد على ذلك بقوله ((كان شيزاري يورجيا يعتبر قاسياً، ومع ذلك فإن قسوته أرضت رومانيا ووحدتها وردت إليها السلام والولاء)).

ولو تأملت ذلك حق التأمل، لرأيت أنه كان أكثر رحمة من الشعب الفرنتسي الذي أراد أن يتجنب الشهرة بالقسوة فترك ((بستويا)) حتى خربت، وإذاً ما دام الأمير قادراً على الاحتفاظ لشعبه بالوحدة والولاء، فليس عليه أن يهتم بوصمة القسوة، لأنه بذلك يكون أكثر رحمة من أولئك الذين يفرطون في استعمال الرحمة فتثور القلاقل، ويعصبها القتل والنهب.

ويسترسل في قول ((وهنا يبدو سؤال: هل خير أن يُحب الإنسان من أن يرُهب أو يرهب من أن يحب؟ ويمكن أن نجيب بأنه من المرغوب أن يكون الإنسان محبوباً مرهوباً، ولكن مادام اجتماعهم في شخص واحد غير ممكن، فإنه لخير وأكثر سلامة أن يرهب الإنسان من أن يحب إذا وجب أن يتصف بإحدى الصفيتين)).

أما ما يخص العهود والمواثيق فيقول ((لا يستطيع الأمير العاقل، وليس عليه أن يحفظ العهد، إذا كان مثل هذا الوفاء قد ينقلب ضده، وإذا لم يبق للأسباب التي حملته على قطعة وجود)).

وأما ما يخص الخلال الكريمة والصفات الحميدة التي يجب أن يتمتع بها الأمير فيقول مكيافيللي في كتابه الأمير ((وإذاً فليس من الضروري أن يتصف الأمير بالخلال الحسنة التي ذكرتها، ولكن من الضروري أن يبدو كأنه يتصف بها ولا يستطيع الأمير، ولاسيما الأمير الجديد أن يراعي كل الأمور التي يقدر الناس من أجلها، لأنه كثيراً ما يرغم لكي يحفظ الدولة على أن يتصرف بغير ما يفضي به الإخلاص والصداقة والإنسانية والدين، وإذاً فمن الضروري أن يكون عقله متأهباً ليعمل طبقاً لتقلب الريح والحظ)).

وقال مشيراً إلى سياسة ملك أسبانيا «فردينانر الكاثوليكي» ضد المسلمين عقب سقوط غرناطة ما يلي: ((إنه يتخذ الدين دائماً عذراً للقيام بأعمال عظيمة، وقد ثابر بقسوة صالحة على إخراج المسلمين من مملكته وتطهيرها منهم، وليس ثمة أبدع من هذا العمل وأندر منه)).

تستطيع من خلال هذه النماذج الموجزة أن نفهم روح الفلسفة الميكافيللية إظهار صورة الدولة والأمير لديه، حيث أن فلسفته هنا تقوم على الحقائق العملية، حيث تأخذ هذه الحقائق التي يقول بها مكيافيللي رغم جفائها وروعتها المكان الأول في بناء الدولة عنده وفي سياسة الأمير.

فالنفاق والرياء والشح والوضاعة والقسوة والإرهاب، والغدر والنكث بالعهود والمواثيق، وإهدار فضائل الإخلاص والصداقة والأمانة والدين، وما إليها مما يتنافي والقيم الفاضلة والنبيلة، وتأباه الأخلاق والإنسانية، لا تتكره الفلسفة الميكافييللية، ولا ينقص أو يشين مبادئ السياسة الميكافيللية التي تقوم عليها، ومن ثم كان الأمير والسياسي الأمثل في نظر مكيافيللي وفلسفته طغاة لجأوا في تأييد سلطانهم إلى أروع الوسائل وأشنعها ويستدل بأمثلة على ذلك مثل البابا اسكندر السادس، وأبنه شيزاري يورجيا دوق ڤالنتينو ومن خلال ذلك يتناول مكيافيللي جزء من حياة شيزاري يورجيا الذي عرفه وأتصل به عبر رسائله الخاصة، حيث يبدي إعجابه بتلك الخطط والوسائل الدموية التي أبتدعها ودبرها شيزاري للبطش بخصومه وأعدائه من الأمراء والقادة وقتلهم غدراً وغيلة ولذلك

فإن هذا الطابع الأسود القاتم بقى يدمغ السياسة الميكافيللية وبقت له سبة عبر التاريخ حتى عصرنا هذا.

ولكن للإنصاف وقول الحق أن مكيافيللي في صياغته لأفكاره الفلسفية في كتابه الأمير كانت تتسم بكثير من القوة والبراعة في الحبكة وبعد النظر وبالرغم من قسوة وقوة النظريات والمبادئ التي جاء بها مكيافيللي والتي قد يحكم عليها من الوجهة النظرية الخالصة بأنها تتنافى في أفكارها والقيم والمبادئ الإنسانية الفاضلة وتحتقر الإنسان وتمتهنه إلا أنها كانت ومازالت على كر الأيام والعصور قوام لبعض المفكرين والساسة في سياساتهم لمجتمعاتهم ويعتبرونها عنواناً لسياساتهم العملية والتي تتسم بالقوة.

كما تناول ابن خلدون موضوع الدولة والملك إلا أنه بأسلوب أوسع وأشمل وبإفاضة غطت كل الجوانب حيث يتفوق ابن خلدون على مكيافيللي تفوقاً عظيماً وبالأخص في معالجته من الناحية الاجتماعية وهي أهم جزء وأساس في الدولة وبنائها، إلا أن ابن خلدون ومكيافيللي يلتقي في مواطن كثيرة وبالأخص ما يقوله ابن خلدون في فاتحة المقدمة عن قيمة التاريخ في درس أحوال الأمم، ثم أقواله عن آثار البطش، والسياسة العاسفة في نفوس الشعوب وعن خلال الأمير وتطرفه أو توسطه فيها، وعن حماية الدولة وأعطيات الجند، وعن منافسة الحاكم أو الأمير للرعية في المناشط الاقتصادية مثل التجارة ووسائل الكسب الأخرى، وعن تطلع الحكام إلى أموال الناس وأثر ذلك في حقد الشعب عليهم، وعن تطرق الخلل للدولة وامتداد يد العساكر إلى أموال الرعية وأرزاقهم.

وهنا نقول أن الكثير مما أورده ابن خلدون يتردد صداه عند مكيافيللي فابن خلدون يعد هو أستاذ الدراسات السياسة الاجتماعية وقد تناولها مكيافيللي بعده بنحو قرن من الزمن وفي بعض أجزاء منها وليس كلها فابن خلدون صاحب الفضل الأكبر في فهم ودراسة الظواهر الاجتماعية وفهم التاريخ وحوادثه وتعليلها واستخلاص القوانين الاجتماعية منها وفق أسلوب علمي فائق وبديع.

وتأكيداً لذلك فقد قال العلامة الاجتماعي جمبلوفتش عن ابن خلدون ما نصه ((إن فضل السبق يرجع للعلامة الاجتماعي العربي ابن خلدون فيما يتعلق بهذه النصائح التي أسداها مكيافيللي بعد ذلك إلى الحكام في كتابه «الأمير» وحتى في هذه الطريقة

الجافة لبحث المسائل، وفي صيغتها الواقعية الخشنة كان من المستطاع أن يكون ابن خلدون نموذجاً للإيطالي البارع الذي لم يعرفه بلا ريب)).

وقال استفانو كلوزيو مقارناً ابن خلدون بمكيافيللي: ((إذا كان الفلورنس العظيم «مكيافيللي» يعلمنا وسائل حكم الناس فإنه يفعل ذلك كسياسي بعيد النظر، ولكن العلامة التونسي «ابن خلدون» استطاع أن ينفذ إلى الظواهر الاجتماعية كاقتصادي وفيلسوف راسخ، مما يحمل بحق على أن نرى في أثره من سمو النظر والنزعة النقدية ما لم يعرفه عصره)).

وقد يدور بأذهاننا سؤال يطرح نفسه، هل وقف المفكر الإيطالي مكيافيللي على شيء من تراث ابن خلدون الفكري واسترشد به، أو وقف على شيء من آثار المفكرين المسلمين وبالأخص في موضوع السياسة الملكية وانتفع بها.

في هذا الموضوع نضم صوتاً لصوت المفكر الغربي جمبلوفتش على أن مكيافيللي لم يطلع أو يقع بين يديه شيء من آثار المفكرين المسلمين فيما يخص موضوعه، مع أننا نؤكد على أنه بعض ملامح الفكر الإسلامي كانت معروفة في إيطالية قبل عصر مكيافيللي وفي عصره حيث كانت هناك علاقات فكرية وثقافية بين مسلمي أسبانيا وشمال أفريقية وبين المجتمع الإيطالي من جهة أخرى.

وقد ترجمت بعض الأعمال الإسلامية في تلك الفترة إلى اللغة اللاتينية بالرغم من ذلك فإننا لم نلمس أو نستشف في آثار مكيافيللي الفكرية أي شيئاً يدل على أنه أطلع على الفكر الخلدوني أو أي مفكر مسلم فيما يخص موضوعه في الدولة والأمير ومن خلال مؤلفه كتاب الأمير وإذا كانت هناك أوجه تشابه فكرية بين المفكرين في فهم التاريخ وتحليله، واستقراء الحوادث، واستخلاص القوانين الاجتماعية فذلك راجع إلى تقارب عظيم في الذهنيتين وإلى التماثل في العصر والظروف التي عاشها كل منهما، وإلى التقارب والتماثل في الخبرة السياسية التي اكتسبها كل منهما، من خلال حوادث عصره، واتصاله بالأمراء والساسة في عصره.

وقد يكون أن مكيافيللي قد عرف شيئاً عن ابن خلدون ومقدمته في أواخر حياته بعد أن انتهى من كتابة مؤلفه الأمير بنحو عشرة أعوام أي حوالي سنة 1524م، لأنه في تلك

الفترة ظهر المفكر والكاتب الأندلسي المنتصر الحسن بن محمد الوزان والمعروف باسم ليون الإفريقي الذي أقام بروما وتجول بمناطق الشمال الإيطالي.

فالكاتب المشهور حسن الوزان غرناطي المولد 1495م، ونشأ بمدينة فاس المغربية وتولى في بلاط أميرها عدة مهام سياسية، وحج إلى مكة عام 1516م، ثم عاد عن طريق القسطنطينية، وفي أثناء ركوبه البحر عائداً إلى المغرب أسرته عصابة من قراصنة البحر الصقليين، فأخذ إلى روما حيث تم تنصيره من قبل البابا وسماه ((يوهانس ليو)) أو ((يوحنى الأسد)) وعندما أستقر بروما تفرغ للبحث والتأليف ووضع قاموساً عربياً لاتينياً وفي تلك الفترة ألف كتابه المشهور في وصف إفريقية وتمت ترجمته بعد ذلك إلى اللغة الإيطالية وأصبح مؤلفه هذا ذائع الشهرة في زمنه، وكان يعيش بمدينة يولوينا القريبة من مدينة فيرنتزا وكان ذلك عام 1525م، وهذا حسب ما أورده بقاموسه العربي اللاتيني والذي توجد منه نسخة بخطه بمكتبة الاسكوريال بإسبانيا، ومن المرجح أن الحسن الوزان قد التقى بمكيافيللي وعرفه بمدينة روما على اعتبار أنه من أعلام الفكر والكتابة يوم ذاك.

ويصادف هذا التاريخ وجود مكيافيللي بمدينة روما بالفعل عام 1525م، وقد حضر لروما ليرفع كتابه ((تاريخ فيرنتزا)) إلى صديقة وحاميه البابا كمنمضوس السابع ((جوليانو دي مديتشي)) وإذا تم هذا اللقاء فعلا لا مكاننا القول بأن مكيافيللي قد وقف على شيء من آثار التفكير الإسلامي والتي ربما أذاعها ابن الوزان وتحدث بها إلى أصدقائه ومقربيه الإيطاليين، وبذلك يكون من المرجح أن يكون ابن خلدون في مقدمة من يشملهم هذا الحديث الذي أذاع به ابن الوزان وبالأخص أن ابن خلدون كان في تلك الفترة ذائع الصيت وبالأخص بإفريقية ((تونس)) والمغرب حيث نشأة ابن الوزان ودرس ومارس السياسة.

ولكن بالرغم من كل الافتراضات السابقة الذكر لا نستطيع أن نؤكد أو نجزم بأن مكيافيللي قد تأثر أو أنتفع في صياغة أفكاره السياسية وفلسفته الاجتماعية بشيء من آثار التفكير الإسلامي، زد على ذلك لم تلمح من خلال مؤلفه الأمير أي أثر للتفكير الإسلامي أو الخلدوني، فمكيافيللي مفكر فذ بلا أدنى شك وذهنية مبدعة ومبتكرة، كذلك فإن ابن خلدون يعد ذهنية فذة وراقية ومبتكراً مبدعاً أعطى مال لم يعطيه أحد من أقرانه في ذلك العصر والعصور التي تلته.

وأقول لقد شق كلا المفكرين العظيمين طريقة لنفسه حيث كان كتاب الأمير فتحاً عظيماً في تفكير عصر الإحياء الأوروبي كما كانت مقدمة ابن خلدون فتحاً راقياً وعظيماً في الفكر الإسلامي والإنساني بأجمعه.[1]

فقد حقق مكيافيللي لعلم السياسة ما لم يحققه فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أرسطو الذي يعد أول من استعمل منهج الملاحظة إلا أن مكيافيللي استعمل المنهج الموضوعي المتجرد من الاهتمامات الخلقية والمستقل عنها، وهو يشبه ابن خلدون من حيث أنه مارس السياسة ممارسة عملية وفكر فيها وفي قوانينها ومع ذلك لم يعتمد على تجاربه الذاتية وحدها بل اعتمد كما أعتمد ابن خلدون قبله على عبر التاريخ الإنساني وأعتقد مكيافيللي بإمكانية اكتشاف قوانين سياسية ثابتة بناء على اعتقاده بسوء الإنسان وحاجته للسلطة التي تردعه نظراً لما تتميز به الطبيعة الإنسانية من السوء والحقارة، وعلى اعتبار أن الناس جميعاً أشرار ويكنون الشر في ضمائرهم فهم ينفسون عما يجيش في ضمائرهم عند أول فرصة تحين لهم أو تقابلهم، لذلك فإن الدولة لابد أن تخضع للقواعد الطبيعية التي تتطلبها مقتضيات المرحلة أو تفرضها متطلبات بقائها ووجودها، حيث تستعمل كل الأساليب حتى المخالفة منها للفضائل الفردية المتعارف عليها، لأن فضيلة السلطة هي أن تكون وأن تبقى مهما كلفت الأمور، وأن تنجح مهما كانت الوسائل حتى ولو كانت على حساب المبادئ والقيم الأخلاقية المألوفة والمتعارف عليها.[2]

كذلك فإن ابن خلدون يبز مكيافيللي في ملاحظته وله آراء أوسع وأعم لازال كثيراً منها يحتفظ بقيمته الفكرية وصدقه زد على ذلك فإن ابن خلدون عند إرشاد الملوك إلى فن الحكم أو عند تقرير حالة المجتمع، ولئن أسدى النصح وهو نادر عنده فإنه بفعله عرضاً، ولئن فرز حالة عامة للمجتمع فهو يستخدمه لغاية الدراسة.[3]

لم يكن نيقولا مكيافيللي مجرد كاتب أو فيلسوف أو صاحب نظرية، بل أنه كان مشتركاً بقوة في الحياة السياسية المضطربة وغير المستقرة التي مرت بها مدينة «فلورنسا» في الفترة التي عاش فيها.

---

1 - عنان، محمد عبد الله، ابن خلدون حياته وتراثه الفكري، الطبعة الأولى 1933م، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ص161-174.

2 - د. صعب، حسن، علم السياسة، دار العلم للملايين، ط1985، بيروت – لبنان، ص94-96.

3 - د. حسين، طه، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، دار المعارف، ط2000، ص167-168.

ولد نيقولا مكيافيللي عام 1469م أي بعد مولد ابن خلدون بمائة وسبع وثلاثون سنة وبعد وفاته بثلاث وستون سنة في أسرة عريقة، وكان والده محامياً مشهوراً واشتهر نيقولا بالثقافة وحب الإطلاع ودراسة التاريخ الروماني وكان أثناء إطلاعه يدون ملاحظات كتاب صغير أسماه فيما بعد «الأمير» وأهداه بعد ذلك إلى أحد أفراد أسرة ميديشي الحاكمة في فلورنسا، وقد آثار كتابه الأمير ضجة كبرى في أوروبا، وقد اعتبره علماء الأخلاق في الغرب كتاب لا يناسب إلا الطغاة والأشرار من البشر، حيث لم يخجل مكيافيللي من ما ورد بكتابه الأمير من معاني الخسة والانتهازية وعدم احترام حقوق الآخرين، بل واعتبر قتل الأبرياء شيء طبيعي من الممكن فعله من أجل الحفاظ على ملك مغتصب[1] وانطلاقاً من اعتبار مكيافيللي إن غاية السياسة هي المحافظة على قوة الدولة والعمل على ازديادها فقد عنى في كتاباته بالوسائل التي تحقق قوة الدولة وتمكنها من توسيع سلطانها في الخارج.

والوسائل التي قصدها مكيافيللي لم تكن تقوم على المقاييس المسلم بها وسيما المقاييس الأخلاقية، ذلك أن المهم والأولى هو تحقيق الغاية المنشودة ولا عبرة في الوسيلة الموصلة إليها! ومن هنا تبرير مدح مكيافيللي للحكام الذين يحققون تركيز سلطتهم وقوة دولتهم دون الأخذ بعين الاعتبار الوسائل التي لجأوا إليها لتأمين ذلك ودون مراعاة عدم ارتباط هذه الوسائل بالقيم والمسلمات الأخلاقية، وظل مكيافيللي مصراً على اعتقاده الراسخ بسوء طوية البشر، فأعتبر طبيعة البشر متميزة بالأنانية وحب الذات، واعتبر أن نشأة القوانين هي للحد من ميل وسعي الإنسان للنزاع والتملك والسلطة.

والطريف أن عبارة المكيافللية أصبحت فيما بعد تعتمد كصفة في كل استشهاد أو وصف للخبث والدهاء والغدر والفساد والسلوك والأخلاق،[2] أما ابن خلدون فيقدم في كتاب «**المقدمة**» عكس ما يطرحه مكيافيللي في كتابه «**الأمير**» الذي يتناول فيه العوامل التي تساعد الأمير على الإمساك بزمام الأمور في إمارته أو دولته وفق مفهوم «الغاية تبرر الوسيلة» لاستعباد الناس وقهرهم وإذلالهم حتى يتمكن من السيطرة على مقدراتهم

1 - مكيافيللي، الأمير، ترجمة: أكرم مؤمن، مكتبة ابن سيناء، القاهرة، ط2004، ص11 .

2 - سعد، فاروق، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت الطبعة الثانية والعشرين، 1999م، ص 247، 248.

إلا أن ابن خلدون يقدم في مقدمته علماً مستنبط النشأة، مستقلاً بذاته لم يعالجه مفكر قبله، أو لم يعالجه بمثل ابتكاره، وسعته، واستيعابه، فقد اهتدى في كتابه ((المقدمة)) إلى كتابة التاريخ كتابه تفسيرية تهدف إلى هدف، وتبحث عن مغزى وتبين له أن ذلك لا يكون إلا بمعرفة التطور السياسي، ودراسة المجتمع البشري، دراسة مستفيضة تسلح لها باستيعابه لتاريخ الأمم والشعوب وأحوالها وتقلباتها، حيث أقتبس عبارة للطرطوشي في كتابه «سراج الملوك»: ((أيها الناس، إن ما بقى في الدنيا أشبه بما مضى من الماء بالماء)) وقد عدلها ابن خلدون وحررها من الأسلوب الوعظي وإدراجها في مقدمته على النحو التالي: ((إن الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء)) ليستخدمها في قوانين المجتمع التي يسميها ((العوارض الذاتية)) كما أنه يحث في مقدمته الحكام على ضرورة التنافس في الخير وحلاله من الكرم، والعفو من الزلات، والاحتمال من غير القادر، والقرى للضيف وحمل الكل، وكسب المعدوم، والصبر على المكاره، والوفاء بالعهد وتعظيم الشريعة، والانقياد للحق، والتواضع، والتجافي عن الغدر والمكر والحذيفة،[1] لقد كانت شخصية ابن خلدون جذابة ولامعة وليس لذلك من علة إلا صفات بعينها تجمعت فيه، فتفرد بها دون كثيرين من معاصريه، ولعل أدق وصف لشخصية ابن خلدون هو قول صديقة وخصمه في الوقت نفسه لسان الدين بن الخطيب إن لسان الدين يقرر أنه: ((رجل فاضل، حسن الخلق، جم الفضائل، باهر الخصل، رفيع القدر، ظاهر الحياء، أصيل المجد، وقور المجلس، خاص الزي، عالي الهمة، عزوف عن الضيم، صعب المقادة، قوي الجأش سديد البحث، كثير الحفظ، صحيح التصور، بارع الحط، مغرى بالتجلة جواد، حسن العشرة، مبذول المشاركة، عاكف على رعي خلال الأصالة)).[2]

إن لسان الدين بن الخطيب كان واحداً من قادة عصره - وعصر ابن خلدون - علماً وفكراً وأدباً وسياسة، وهو يجيد الحكم على الرجال، أما وهو صاحب قلم مطواع فإنه قد أحسن تصوير شخصية ابن خلدون في تلك الكلمات التي سطرها في تسجيل صفات ذلك العالم الكبير،[3] وقد قارب بعض الدارسون بين شخصيتي ابن خلدون ومكيافيللي

1 - الأصبحي، أحمد محمد، (اليمن)، قراءة في الفكر السياسي لابن خلدون، 7320-808هـ، الكاتب العربي، الاتحاد العام للأدباء، السنة الثانية والعشرون، العدد 74، 2006م، ص30.

2 - الشكعة، مصطفى، الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون، الدار المصرية اللبنانية، ط1985م، ص23.

3 - المرجع نفسه، ص31.

ووصفوهما بصفات سلبية مشتركة من الانتهازية والوصولية وتدبير المؤامرات وأختص ابن خلدون علاوة على ذلك بصفة التنكر لذوي النعمة.

ومثل هذه المقاربة خاطئة، فأبن خلدون لم يشرع للخلفاء والسلاطين، ما شرعه مكيافيللي للأمير في أن الغاية تبرر الوسيلة، وابن خلدون في مقدمته لم يفصل بين السياسة والأخلاق بخلاف كتاب الأمير الذي فصل فيه مكيافللي بينهما، وعالم فذ مثل ابن خلدون كما يتبدي لنا من مقدمته، وحياكة المؤامرات وهو الذي عاب الأوضاع السيئة، والأحداث الدامية، والأنظمة المتقلبة والمتغيرة في بلاد المغرب العربي والتي بسببها تعرض للسجن ثم الارتحال بين الأمصار.

المبحث الثالث:-

مقاربة لمفاهيم حقوق الإنسان وفكر ابن خلدون

يجمع الباحثون على أن تاريخ البشرية ليس سوى تاريخ المعارك المتواصلة التي خاضها الإنسان عبر الأجيال من أجل الحصول على المكاسب التي ينعم بها اليوم في حقل الحقوق والحريات لأن الحقوق الفردية أو الشخصية عادة ما يمتزج بالحديث عن الحريات، إلى درجة قد يصعب فيها أحياناً التمييز بين الحقوق والحريات، فالحقوق الشخصية تأتي أحياناً مرادفه للحريات، حيث تظهر الحرية في التحليل القانوني بمظهر الحق الذي يحتل الرتبة الأولى من حقوق الإنسان، باعتبار الإنسان لا يستطيع التمتع بحقه إلا إذا كان حراً، ومالكاً لهذا الحق، وقادراً على استعماله متى شاء.

ولقد تأثرات هذه المسيرة التاريخية لحقوق الإنسان بالتطور في المجتمعات البشرية حيث سادت الأعراف والتقاليد الاجتماعية، ثم التيارات الفكرية وكذلك الأحداث السياسية حيث مرت بخمس مراح أساسية:-

1- **مرحلة الأعراف:** وهي المرحلة السابقة لتدوين العادات والتقاليد وكان الحق فيها للأقوى وفي هذه الفترة كانت الشعوب خلالها مستعبدة وشائع بها مبدأ الرق والعبودية.

وكان يعتمد على سواعد العبيد والأرقاء في تسير عجلة الإنتاج، فلم يكن من الطبيعي الاعتراف للعبد والمواطن بالحقوق والحريات ذاتها، بل إن التيارات السائدة آنذاك كانت تحتفظ بتلك الحقوق والحريات لفئة متميزة وقليلة من الناس.

2- **مرحلة القوانين المكتوبة:** وهي المرحلة التي دونت فيها الأعراف والعادات وصيغت في أحكام إلزامية، مثل قانون حمورابي ((في القرن العشرين ق.م)) وقوانين صولون ((ما بين القرنين السابع والسادس ق.م)) وقانون الألواح الأنثى عشر، الصادر في أوائل عصر الجمهورية في روما ((في منتصف القرن الخامس ق.م)) وفي هذه المرحلة انتشرت القاعدة التي أخذ بها القانون الروماني ثم الشريعة الإسلامية، والتي تقول بوجب تغير الشرائع بتغير الأزمان والأمكنة والأحوال.

3- **مرحلة الشرائع السماوية:** وفيها ظهرت كتب وتعاليم وسنن واجتهادات انطوت

على قيم روحية وأخلاقية، ودعت إلى حرية العقيدة، وأقرت الكرامة الإنسانية، ووضعت تنظيمات محكمة للحقوق العائلية والمعاملات في المجتمع والعلاقات بين الجماعات.

4- **مرحلة الدساتير:** وفيها حققت مسيرة الحقوق الإنسانية مكاسب كبرى، فالوثيقة العظمى ((الماجنا كارتا)) التي أجبر ملك بريطانيا على توقيعها في العام 1215م، كانت أول محاولة للحد من سلطة الفرد المطلقة، وإخضاع الحاكم لسلطان القانون وإلزامه باحترام الحرية الشخصية للأفراد وعدم إنزال أية عقوبة بهم قبل إحالتهم على القضاء.

وشهدت بريطانيا في عام 1688م ثورة انتهت بعزل الملك وفرض ((وثيقة الحقوق)) على خلفه، وكان لهذه الوثيقة أعمق الأثر في تاريخ حقوق الإنسان.

ومع نجاح الثورة الأميركية وإعلان استقلال الولايات المتحدة في عام 1776م خطت مسيرة الحقوق خطوات واسعة إلى الأمام، فقد وجد القادة الأميركيون أن الدستور لا يكتمل إلا إذا سبقته وثيقة تحدد حقوق المواطن، وحرص الكونغرس على التصديق على وثيقة الحقوق قبل الموافقة على الدستور.

وأتت الثورة الفرنسية في عام 1789م، بدعم جديد لحقوق الإنسان فأذاعت ((إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي صدقت عليه الجمعية التأسيسية قبل تصديقها على الدستور بأشهر طويلة)).

وبعد هذا الإعلانات والوثائق الغربية التي أدرجت في الدساتير ظهرت في مختلف أنحاء العالم دساتير جديدة حرصت على محاكاتها والنص على حقوق الإنسان بصيغ وعبارات متشابهة، غير الوثائق والبنود الدستورية المتعلقة بحقوق الإنسان التي ظهرت في القرن الماضي أهملت المضمون الاجتماعي والاقتصادي للحقوق والحريات، ولم تهتم إلا بالمضمون السياسي فهي مثلاً لم تمنح حق الاختراع العام لكل مواطن، ولم تضع حداً لسوء استغلال الملكية الفردية ولم تعمد إلى إقرار المساواة الاجتماعية بين الجميع، ولم تنظر إلى سكان المستعمرات نظرة إنسانية عادلة.

ويبدو أن الوعي الاجتماعي الذي عممته وثائق الحقوق ساعد الجماهير، في بداية

القرن العشرين على الاستفادة من بعض الحريات السياسية للنضال من أجل الحقوق الاجتماعية والاقتصادية، وهذا ما حققته الثورة السوفيتية عام 1917م في دستورها الأول الذي جعل من تلك الحقوق واجباً من واجبات الدولة.

5- **مرحلة المواثيق والإعلانات والاتفاقيات الدولية**: وفيها أرتقت الحقوق والحريات إلى مرتبة أسمى بحيث أصبحت رعايتها وحمايتها من مهمات المجتمع الدولي، فمنظمة الأمم المتحدة تتحدث في ميثاقها، عن حقوق الإنسان والحريات الأساسية وهي التي أصدرت ((الإعلان العالمي لحقوق الإنسان)) عام 1948م ثم اتبعته في عام 1966م بعهدين عالميين الأول خاص بالحقوق المدنية والسياسية، والثاني خاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وبروتوكول اختياري ملحق بالعهد الأول، وفي العام 1950م، وقعت في روما الاتفاقية الأوروبية لحقوق الإنسان التي تتميز بأمرين: تحديد الحقوق وإنشاء جهازين لضمانها ((اللجنة الأوروبية لحقوق الإنسان والمحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان)) وبعد هذه الاتفاقية أصدرت الأمم المتحدة عشرات الاتفاقيات ((ومنها إعلان طهران للعام 1968م حول مختلف الحريات والحقوق، وظهرت إعلانات ومواثيق إقليمية في مختلف مناطق العالم، مثلاً: اتفاقية منظمة الدول الأمريكية لحقوق الإنسان والشعوب في العام 1969م والميثاق الإفريقي لحقوق الإنسان والشعوب في العام 1981م والإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام عام 1981م وإعلان القاهرة عن حقوق الإنسان في الإسلام والصادر عن وزراء خارجية المؤتمر الإسلامي في العام 1990م، ومشروع الميثاق العربي لحقوق الإنسان الذي أعد في إطار جامعة الدول العربية، ومشروع ميثاق حقوق الإنسان والشعب في الوطن العربي، الذي أعده قانونيون عرب عام 1986م بدعوة من المعهد الدولي للدراسات العليا في العلوم الجنائية في سيراكوزا- إيطاليا)).

ومن خلال هذه اللمحة التاريخية السريعة نستنتج أن اهتمام الشعوب والدول والمحافل الدولية بحقوق الإنسان يتضاعف عاماً بعد عام، وأنها كلها تدور حول محور أساسي واحد، هو كرامة الإنسان التي تقوم عل دعامتين أساسيتين هما: الحرية والمساواة.[1]

والإسلام قد أكد على مبدئي الحرية والمساواة على أساس القاعديتين المهمتين لحقوق الإنسان، فالدين الإسلامي كان ومازال يشكل علامة مضيئة في مجال حقوق الإنسان

1 - د. المجذوب، محمد، مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، عدد 65، 1991م، ص11-13.

ربط بين الروح والمادة كما ربط بين مصالح الإنسان الفردية والجماعية وأوثق الصلة بين مفهوم الحرية البشرية والديمقراطية عندما قرر مبدأ الشورى كما أوضح وفق الشريعة الإسلامية بأن الإنسان فردياً في المحراب جماعياً في الصلاة فردياً في الفكرة جماعياً في العمل كذلك فردياً في الكسب وجماعياً في الزكاة والصدقات والتبرعات الخيرية.

كما ساوى بين البشر جميعاً من حيث الجنس واللون فلا عبودية ولا إهدار للكرامة الإنسانية، فالإسلام يؤكد مبدأ العدل الشامل لكل البشر، فلا عنصرية ولا تفرقة بين أبناء البشر فهم متساوون في الحقوق والواجبات، والكل يتمتعون بالحرية والعدل والإخاء، كما أهتم الإسلام بمكارم الأخلاق، ودعا إلى مراعاة مصالح البشر الضرورية والحاجية.

وبناء على ذلك فإننا نقوم بمقارنة الفكر الخلدوني في مجال حقوق الإنسان انطلاقاً من ثقافته الإسلامية والتي تعتبر مصدراً رئيسياً من مصادر حقوق الإنسان الكونية، وذلك من خلال ما ورد بمقدمته الشهيرة من مصطلحات عميقة ودلالات وافية وشاملة تستوعب النظرة الإسلامية لحقوق الإنسان انطلاقاً من طبيعته إلى بيئته وظروفه المحيطة، وما يلائمه أو يتقارب معه من مفاهيم حديثة ومتطورة لحقوق الإنسان.

فابن خلدون عندما يتحدث عن الإنسان وبأنه يولد على الفطرة ويورد حديث الرسول ﷺ بأن المولود يولد على الفطرة، والفطرة بالمعنى الإسلامي الطبيعة البشرية التي خلق الله عليه عباده، بمعنى يولدون أحرار أو كما قال الفاروق عمر بن الخطاب لواليه عمر بن العاص: ((متى استعبدتم الناس وقد ولادتهم أمهاتهم أحرار)).

وهذا يتفق مع المادة الأولى من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أو عندما يتكلم عن العمران حيث يقول: ((الإنسان مدني بالطبع))[1] أو عندما يقول كذلك وفي نفس الموضوع: ((العمران هو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس واقتضاء الحاجات، مما في طباعهم من التعاون على المعاش)).[2] فهذا ينطبق على ما جاء بالمادة الثالثة من الإعلان العالمي الذي ينص على أن يتمتع الإنسان بكافة حقوقه وواجباته بدون تميز في مجتمع يتسم بالتعاون والعيش المشترك.

وجاء في المادة الرابعة ما يطابقه عند ابن خلدون ما نصه ((ومن أشد الظلمات وأعظمها

1 - ابن خلدون، المقدمة، ص94.
2 - ابن خلدون، المقدمة، ص92.

في إفساد العمران تكليف الأعمال، وتسخير الرعايا بغير حق))[1] وهو نوع من الاستعباد.

حيث جاء بالمادة الرابعة ((لا يجوز استرقاق أو استعباد أي شخص))[2] كذلك يورد ابن خلدون ما نصه ((وأما إذا كانت الأحكام بالعقاب فمذهبة للباس))[3] ومعنى ذلك أنها مذهبة للكرامة وفيها إذلال وحط للقيم الإنسانية النبيلة.

وهذا يتفق وما ورد بالمادة الخامسة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان وذلك بعدم تعرض الإنسان للعقوبات أو المعاملات القاسية.

وكما أكد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على ضرورة أن يكونوا الناس سواسية أمام القانون وبدون تمييز في الجنس أو اللون أو الدين في مادته السابعة، وعند ابن خلدون يرى بأنه لابد أن يوجد قانون رادع أو ما يسميه هو بالوازع لا يفرق بين مواطن ومواطن آخر حيث يقول: ((فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض))[4] ويقصد البشر، وكما ورد عن رسول الله ﷺ ((كلكم لآدم وآدم من تراب لا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى)) وهنا يعني ترسيخ مبدأ المساواة.

كما تطبق المادة السابعة عشر من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان التي تؤكد احترام حق الملكية مع ما ورد بالنص في المقدمة عند ابن خلدون حيث يؤكد على المحافظة على أموال الناس وعدم الاعتداء عليها ظلماً وعدوان حيث يقول ((وأعظم من ذلك في الظلم وإفساد العمران والدولة التسلط على أموال الناس)).[5]

ويورد ابن خلدون في مقدمته بأن نظام الحكم يجب أن يكون رفيقاً بالشعب ((ديمقراطي ويبتعد عن أسلوب القهر ((الاستبداد)) حتى تستقيم كل مناحي الحياة الاقتصادية والاجتماعية ويورد الملك طبيعياً للإنسان لما فيه من طبيعة الاجتماع)) حيث يقول ((فإن الملك إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات.... شملهم الخوف والذل.... وإذا كان رفيقاً بهم.... فاستقام الأمر من كل جانب))[6] كما ورد بالإعلان العالمي المادة الحادية والعشرون بأن يكون مصدر السلطة هو الشعب.

1 - ابن خلدون، المقدمة، ص305.
2 - د. عرفه، عبد السلام صالح، التنظيم الدولي، الجامعة المفتوحة، ص284.
3 - ابن خلدون، المقدمة، ص135.
4 - ابن خلدون، المقدمة، ص45.
5 - ابن خلدون، المقدمة، ص305.
6 - ابن خلدون، المقدمة، ص199، 151.

كما يقول ابن خلدون ((وأعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حضر القيام به، وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات)).[1]

كما أن ما ورد بالمادة الثالثة والعشرون والتي تنص على حق كل فرد في العمل يتناغم مع ما طرحه ابن خلدون بمقدمته حيث يقول في هذا الشأن ((أعلم أن الإنسان مفتقر بالطبع إلى ما يقوته ويمونه في حالاته وأطواره))[2] ويضيف كذلك ((أعلم أن الكسب إنما يكون بالسعي))[3] كما يقول في مكان آخر ((أعلم أن المعاش هو عبارة عن إبتغا الرزق والسعي في تحصيله)).[4]

ولذلك فابن خلدون تكلم عن العمل وقيمة العمل كما تعرض لنظرية العرض والطلب في التجارة كما قسم المهن والحرف بالمجتمع، كما نرى أن المادة الخامسة والعشرون من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والتي تؤكد على ضرورة دعم المستوى المعيشي للأفراد من الغذاء إلى الكساء إلى المسكن تتطابق في المفهوم الإنساني مع ما أكده ابن خلدون في مقدمته حيث يقول: ((وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والسكن والدفاءة إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة)).[5]

كما ورد بالمادة السادسة والعشرون من الإعلان حق كل إنسان في التعليم والتربية السليمة لإنماء شخصيته الإنسانية، يورد ابن خلدون وبهذا المعنى الوارد بهذه المادة وبشكل دقيق ومحدد ما نصه ((إن العلم والتعليم طبيعي في العمران البشري))[6] كما يورد ما يوافق هذه المادة وبالأخص في الجوانب التربوية التي أشارت إليها المادة السابق ذكرها ويورد في هذا المعنى ما نصه ((إن الشدة على المتعلمين مضرة بهم))[7] ويستأنف ابن خلدون قائلاً في مقدمته ((ومن كل مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين... سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها)).[8]

كما تحدث ابن خلدون في مقدمته عن مجموعة من أشكال الفنون الإنسانية مثل

---

1 - ابن خلدون، المقدمة، ص303.
2 - ابن خلدون، المقدمة، ص406.
3 - ابن خلدون، المقدمة، ص407.
4 - ابن خلدون، المقدمة، ص408.
5 - ابن خلدون، المقدمة، ص129.
6 - ابن خلدون، المقدمة، ص460.
7 - ابن خلدون، المقدمة، ص625.
8 - ابن خلدون، المقدمة، ص625.

الموسيقى والشعر وخصص لها فصولاً مستقلة في المقدمة وهذا يدل على احترامه للآداب والفنون الإنسانية وضرورة العناية بها لأنها تمثل جانباً ثقافياً له خصوصية لدى الشعوب وهذا ما ورد بالمادة السابعة والعشرون من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان حيث أكدت على حرية الإنسان في حياة المجتمع الثقافية وحماية مصالحه الأدبية والمادية.

كما أكد ابن خلدون على احترام الإنسان وبالأخص فيما يخص الفرد والأسرة والحض على ما يؤكد بنائها الاجتماعي حيث يقول: ((إن صلة الرحم طبيعي في البشر))[1] ((وإن الزنا مخلط للأنساب مفسد للنوع))[2] لذلك نجده يؤكد على مبدأ التعاضد والتعاون والإخاء، ويسترشد بقول رسولنا الكريم ﷺ: ((تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم)).[3]

كما أن المادة التاسعة والعشرون والتي تتحدث عن واجبات الأفراد نحو مجتمعاتهم والتزامهم بالقوانين المحددة لحقوقهم وواجباتهم.

يقول ابن خلدون بهذا الشأن: ((إن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع يزع بعضهم عن بعض))[4] بمعنى أنهم يحتاجون إلى قوانين تبين لهم حقوقهم وواجباتهم ويؤكد ابن خلدون على أن الطبيعة البشرية تقتضي هكذا وفي كل مجتمع إنساني.

فالفكر الإنسان عند ابن خلدون في مجال حقوق الإنسان لا يتحدث عن الإنسان فرداً أو جماعة كما لو كان مقطوعاً من ظروفه المعاشية كما يسميها وتأثيراته التاريخية ومستواه الحضاري والثقافي بل هو إنسان مرتبط بالأرض والخبز اليومي وبالعادات والتقاليد التي يقدمها له مجتمعه ويقيده بها ويضبط تصرفاته وفقها.

إن إنسان ابن خلدون ليس هو ذلك الذي عند ابن سينا وأوصى بإيجاده الفارابي وحلم به قبلهما أفلاطون وسقراط ولا هو ذلك الذي أخترعه كونت من خلال أفكاره المنبثقة عن ضمير حر محتج، وهو ليس ذلك الإنسان البعيد عن حقيقته والذي يتعارض حلمه مع واقعه.

1 - ابن خلدون، المقدمة، ص137.
2 - ابن خلدون، المقدمة، ص40.
3 - حديث شريف.
4 - ابن خلدون، المقدمة، ص148.

فأبن خلدون يعتبر تاريخ الإنسان نفسه هو المدرسة الحقيقة التي نتعلم منها على شرط أن لا يكون هذا التاريخ هو عبارة عن سرد للحوادث بل تحليلاً لأسباب الحوادث ومخرجاتها ونتائجها فإنسان ابن خلدون خلق في الحياة ليصارع فنفسه في صراع مع جسمه، وعقله في صراع مع غرائزه، وبنيته الجسمية والمعنوية في صراع مع محيطها الطبيعي وبيئتها الجغرافية ومحيطها الاجتماعي والثقافي والسياسي.

وفي كل هذه الصراعات التي يخوضها الإنسان في الحياة يكون عبداً لما ألفه وما تعوده ومن ثم كان الإنسان ((ابن عوائده ومألوفة لا ابن طبيعته ومزاجه)) أي أن ظروفه الخارجية الموضوعية هي التي تتحكم في سلوكه وليست إرادته الداخلية أو ظروفه النفسية فابن خلدون يشخص الواقع فقد حلل ظاهرة التشتت في الدولة العربية والتي كانت أحد أسبابها ظاهرة القبيلة والصراع الداخلي الذي يسببه التهافت على السلطة والتهالك على الملاذ، والأموال كما تتبع المشكلة المالية وضعف التنظيم المالي والإداري في الدولة العربية والتنافس على اقتنائه وبشتى السبل بعيداً عن المحكمة والتنظيم والعدل كما شخص بعض المظالم الاقتصادية التي ارتكبت في الدولة العربية ضد مجتمعها حيث صورها بعصابة من الجباة جباة الأموال بحق وبغير حق ثم تطرق إلى أسلوب المصادرات الفاحشة إلى أن لا يبقى أمام الحكام إلا أن يصادروا رجال دولتهم نفسها وخاصة عندما تلح عليهم كثرة نفقات الترف والتبذير وإرضاء الجنود المرتزقة الذين يستأجرونهم للحفاظ على كراسيهم حتى يصل المجتمع إلى قناعات اليأس والامتناع عن العمل نتيجة هذه المظالم لأنه يرى أن ثمار جهوده تذهب إلى خزائن الطغاة ويعجل بفقر أبناء المجتمع.

وإذا فقد المجتمع الحماية اللازمة لأمواله فعندها يفقد الأمل في الاستمتاع برؤيته والتصرف فيها عندها تنكمش الأيدي من العمل وتنقطع موارد الرزق، وقد تناول ابن خلدون مسألة الترف لدى الفئات الحاكمة وعدد مخاطره التي تهدد المجتمعات ما يسببه من الانتفاضات والثورات والطمع في الاستيلاء على ثروة المجتمع.

كما ربط ابن خلدون العمل اليدوي بالإعمال الفكري من ناحية كما ربط العمل والفكر بالتعاون الاجتماعي من ناحية أخرى، وكيف أن هذا الثالوث العمل والفكر والتعاون في المجتمع في كل أمة وهو ما يسمى بالحضارة والتقدم والرخاء لأن الثروة الحقيقة حسب وجهة نظرة ليست فيما تحويه خزائن الدولة من الأرصدة والأموال، بل هي ا لعمل

والنشاط الذي يقوم به أفراد المجتمع عندما يصبحون أحـراراً ويعملون كخلية النحل كل ينشط في ميدانه وينتج في مجاله فيعيش الناس من الناس ويدخل الفكر في العمل فينظمه، ويدخله التعاون فيجعله قادراً على تنمية الثروة الوطنية ويضمن حقوق الأفراد ويعم الخير كل أفراد المجتمع كما نجد ابن خلدون يركز في مقدمته على قضية الوازع الداخلي والتي ركز عليها الإسلام وهو ما تسميه اليوم الضمير ولكن هذا الوازع سرعان ما تحول إلى وازع سلطاني خارجي فحطم رجولة الإنسان العربي وأنتقص من حريته.

فابن خلدون يمثل فكره بداية التفكير العلمي في القضايا الإنسانية وحقوق الإنسان لأن حججه يستمدها من طبيعة الأشياء عن طريق ملاحظات الشخصية الميدانية الواقعية فالتاريخ عند ابن خلدون يبين أعمال الإنسان كيف يحصل على قوته وكيف يتصرف وكيف يستقر ويستسلم للترف والدعة، وكيف تتقلب المجتمعات البشرية في صورة مختلفة من الحياة، فالفقر يؤدي إلى النهب، والتعاون يؤدي إلى الرخاء ولكن الرخاء يولد الانغماس في الشهوات والعمل يبني الازدهار ويوطن العمران، لذلك فغنه ما ينقص الفكر الخلدوني في مجال حقوق الإنسان هو إبراز هذه الدرُرُ الثمينة منه وتنقيتها مما يحيط بها من سلبيات فهم الآخرين وبالأخص بعض الدارسين العرب وأضرب مثلاً على ذلك ما كتبه طه حسين في كتابه (فلسفة ابن خلدون الاجتماعية) والتي ابرع فيها وللأسف على الفرنسيين بشتم هذا العبقري الفذ الذي لم تلد منه الأمة العربية الكثير.

والآن هناك سؤال يطرح نفسه بكل قوة وهو: ما هي مكانة ابن خلدن في الفكر الإنساني والإسلامي؟

لقد درس ابن خلدن الإنسان من خلال تطوراته الحضارية من حيث المكان والزمان وخرج بنتائج مذهلة أسس من خلالها لظهور علم الاجتماع بكل ملامحه وقوانينه وظواهره أو ما يسميه علم العمران وفلسفة التاريخ وفي ثنايا هذا العلم الواسع تطرق لعدة علوم أخرى منها الاقتصاد والسياسة والتعليم ومشاكل الثقافة وبكل أشكلياتها ولم ينتبه الدارسون لهذه العلوم واستنباطها من مقدمته إلا في السنوات الأخيرة من القرن العشرون، ومازالت مقدمة ابن خلدون حتى اليوم تعد من أبرز وأرصن ما أنتجه الفكر الإنساني.

وإذا كان ابن خلدون قد درس حقوق الإنسان فهل قصد إلى بحثها أم أنه يحثها عن غير قصد كما درس الاقتصاد والسياسة والتربية فهو قد أشار إليها ضمنياً من خلال

فصول المقدمة مقتضبة ومتنافرة هنا وهناك في فصول المقدمة كما لم يبحثها بشكل مستقل عن بقية موضوعات المقدمة.

ولم يهتم بهذا الموضوع أحداً من قبل وبهذا الشكل الذي طرحته به، ونحن واثقون بأن ابن خلدون لم يخطر بباله وهو يكتب المقدمة بأنه آثار قضايا من صميم حقوق الإنسان وأنه يحثها من نفس الزوايا التي نبحثها منها اليوم.

فالذين استخرجوا من مقدمة ابن خلدون ما سموه بفلسفة التاريخ، والاقتصاد السياسي ومشاكل التربية، لم يفعلوا ذلك لأن ابن خلدون قد نبههم إلى وجود هذه البحوث في فلسفته، بل إن عدم وجود ما ينبههم إلى ذلك يزيد من قيمة أبحاثهم ويضفي عليها طابع الاستكشاف واستخراج المعادن من الأرض المجهولة.

لأن المقدمة هي التي نجد فيها أصالة ابن خلدون وثقافته ولب تفكيره الإسلامي فحقوق الإنسان تبدأ حيث تبدأ الحياة الاجتماعية ولن تكون محاولتنا هذه سهله كل السهولة لأننا لن نجد فيها كل ما ينبغي من مادة حقوق الإنسان الضرورية لبناء منظومة حقوقية خلدونية متكاملة.

بل إننا سنجد أنفسنا مضطرين في بعض الأحيان للتحرر من بعض المفاهيم الحديثة في مباحث حقوق الإنسان، مستندين على مبدئيين أساسين في دراسة حقوق الإنسان عند ابن خلدون أولهما العمق الديني والعقيدي لمكانة الإنسان في الدين الإسلامي فهو الدين الوحيد الذي كرم الإنسان وشرفه والمبدأ الثاني هو أصالة ابن خلدون وثقافته وفكره الإسلامي.

فحقوق البشر طبيعية ولدت معهم فهي منَّه من الله الخالق المصور الباري، فحقوق الإنسان حياة العامة، كما تجري في واقعها بلا فرض ولا تسلط ولا عبودية، إن الإسلام قد غير حياة العرب جماعات وأفراد بالتوجيه المباشر والدعوة العقائدية ولكن أيضاً بتغيير ظروف حياة الفرد والمجتمع العربي.

إلا أنه بعد فترة من الزمن ما يلاحظ ابن خلدون فقد التوجيه العقائدي قوته عند العرب وبقيت قوة تغير المحيط تملي شروطها على السلوك الفرد العربي ومصير المجتمع العربي عبر قرون من الزمن.

فالسرعة مثلاً لا تعالج بالتخويف من عقاب الله وحده ولا حتى بالعقاب القانوني الوضعي وإنما يجب أن تعالج بتغيير الظروف المعاشية التي تملي سلوك السرقة على السارق وإن مظاهر الترف عندما تتفشى في مجتمع متبذخ وتسير نحو الانحلال لا يمكن أن نوقفها بالوعظ في دور العيادة ومقالات الصحف بل بالحد من المغريات التي تملأ الجو الذي يعيش فيه ذلك المجتمع.

وكذلك أخلاق التخنث التي يميل إليها البورجوازي بسبب ظروف معيشته الراكدة المتخمة بوسائل الرفاه الاقتصادي لا تعالج بالأناشيد الحماسية والقصائد النارية بل بالتمرس على أعمال الخشونة والشدة واقتحام صعاب الطبيعة ومصارعتها فالإنسان ساكن الصحراء القاحلة التي لا تنبت زرعاً ولا يعيش بها ضرعاً لا تستطيع أن تفعل معه شيئاً عندما يعتقد أن رزقه تحت ظل سيفه، وعند ذلك نتهمه بكل النقائص الإنسانية والأخلاقية ولكن المؤكد أننا لن نكون إنسانيين ولا أخلاقيين أكثر منه لو كنا مكانه وعشنا نفس ظروفه الحياتية ومأساته اليومية.

لذلك كله حققت رسالة الإسلام الإنسانية والأخلاقية والحضارية بالدعوة والإرشاد والتوجيه وأصبح بها ذلك الإعرابي المؤمن بسيفه وحده يؤمن بشيء آخر أيضاً هو الإيمان بالله ويحقق بهذا الإيمان والسعي إلى تحقيقه رسالة حضارية وإنسانية رائعة وعظيمة.

إن إنسان ابن خلدون عجينة طبيعية يصنعها وسطه العائلي والاجتماعي والاقتصادي والطبيعي والسياسي، فعندما نقول أن ابن خلدون لم يقصد دراسة حقوق الإنسان في بحوثه الاجتماعية التي تناولها في مقدمته، فليس معنى ذلك أنه لم يتعرض للمشاكل الإنسانية أو حقوق الإنسان بطريقة أو بأخرى في مقدمته وفي موضوعات شتى في الاقتصاد والسياسة والتربية...الخ، ولكنه لم يتعرض لها بالشكل المباشر ربما هو متعارف عليه في هذا العصر، فحقوق الإنسان الأساسية ثابتة ولا تتغير ولكن متطلبات الإنسان وتطور مجتمعات متغيرة على كل حال وبالأخص بالمفهوم الإسلامي فحقوق الإنسان مفهومها في عصر النبوة والخلفاء الراشدين هو مفهومها اليوم في العصر الحديث.

والعلاقة بين أفراد المجتمع في صراع دائم من أجل البقاء على مستوى الفرد والمجتمع فهي مليئة بالتشاجر والخصام كما هي مليئة بالتعاون فحياة المجتمعات بين النقيضين

التعاون والمشاجرة والتعاون والمنافرة والعداوة والمؤالفه والحرب والسلم.

وهذه المتناقضات من ناموس الطبيعية البشرية لأن في المجتمعات الإنسانية كما يقول ابن خلدون توجد قوانين سياسية ووجوه حكمية، فالإنسان في علاقته بالمجتمع يفكر فيه تفكيراً جدياً ويبني على هذا التفكير طبيعة علاقته بأفراد المجتمع الذي ينتظمه.

ودور الفكر في الحياة الاجتماعية يتولد عنه نظم وقوانين وعلوم وصنائع وتشريعات وحضارة، فحرية الإنسان شرف اقتضاه اطمئنان الحياة والشعور بالكرامة، والفرد الحر ثمره أنتجتها المدينة والتطور إن التقاليد الاجتماعية كانت دائماً وإلى وقتئذ الحاضر وبالأخص بمجتمعاتنا العربية تعتبر عامل انسجام وتناسق بن أفراد المجتمع وبدونها كان المجتمع يتعرض للتفكك والانهيار، وما نسميه اليوم بالقانون هو وسيلة حديثة حلت محل التقاليد في القديم، والغاية منهم معاً هو الضغط على الفرد وربطه بعجلة الجماعة فلا يشذ عنها ولا يتمرد.

حتى قيل إن التنظيم الاجتماعي سواء كان تقاليد أو قوانين يوشك أن يشل إرادة الفرد وحريته بالرغم من أن القانون نفسه قائم على مبادئ إنسانية وأخلاقية ولكنها مبادئ تعتنقها الجموع فلا يصح للفرد أن يخرج عنها حتى قيل أن القوانين ليست إلا العادات والتقاليد ولكنها مكتوبة.

فابن خلدون يعترف بأن الإنسان مستعبد من قبل عاداته وتقاليده والتي تخالف فطرته ومزاجه، ويؤكد بأنها سيف مسلط على الإنسان وأنها ((قاهرة ومذلة ولا يقهرها شيء)).[1]

كما برزت المسألة الاقتصادية عند ابن خلدون وعلاقتها بحق الإنسان في العيش الكريم، فالفقير الذي لا تبعث أرضه حباً ولا تربى ضرعاً لا يجد أماه من منقذ للعيش والارتزاق إلا الاعتماد على النهب والاعتداء على ما في يد غيره، هذه الضرورة لا تملي عليه مثل هذا التصرف فقط بل تجعله يعتبره خصلة من الخصال الحميدة بالرغم من أنه من ناحية أخرى يسعى للتخلص من حياته هذه جاعلاً حياة التمدن غاية له، ولكنه عندما يبلغ هذه الغاية من الثراء يدخل في مأزق أكثر مما كان فيه، إذ يميل عندئذ إلى الانحلال والتفسخ.

فهو من هذه الناحية بين شرين: شظف العيش والفقر الذي يدفعه إلى النهب، وانحلال

1 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، الطبعة الأولى 1960م، القاهرة، ص 693.

الرخاء الذي تنوء به المدينة على كاهله وفي كلا الحالتين تتلون النفس من تلك العوائد بألوان كثيرة لا تستقيم حالها عها في دينها ولا في دنياها.

وفي كلا الحالتين تستعبد الحاجة الاقتصادية الإنسان وتنحرف به عن القصد ثم تستعين في استعبادها له بالتعود واستحكام صيغة العوائد يعسر نزعها.

والحاجات والمؤونات التي تطالب بها العوائد يعجز الكسب عن الوفاء بها وخاصة عوائد الترف التي تذهب مكاسب الناس كلها في النفقات ويتبع ذلك الإملاق ويغلب عليهم الفقر وما يحمل عليه أهله المتعودين على الترف من فساد في ذاتهم ومن تلون بألوان الشر، فيكثر فيهم الفسق والشر والتحايل على تحصيل المعاش من وجهة ومن غير وجهة، وتنصرف النفس إلى الفكر في ذلك الغوص عليه واستجماع الحيلة له، فتجدهم أجرياء في الكذب والمقامرة والغش والخلاعة والسرقة والفجور في الإيمان والربا في المبيعات، وكثرة الزنا وافتقاد الحنان على الأولاد فيهلكون، والإنسان هو إنسان باقتداره على جلب منافعه ودفع مضاره واستقامة خلقه للعيش في ذلك فإذا فسد الإنسان في قدرته ثم في أخلاقه ودينه فسدت إنسانيته وصار مسخاً على الحقيقة.[1]

فالإنسان الذي كرمه ورفعه درجة أعلى من سائر مخلوقاته، أمضى على ظهر الأرض عمراً مديداً يخل أبداً من الاضطهاد وإهدار الكرامة والحقوق، كان ذلك كله من صنع الإنسان ذاته، لكن الضمير الخيرّ داخل بني البشر لم يرتض أبداً عدوان الإنسان على الإنسان فجهد في تقنين الحماية الواجبة للكائن الإنساني ضد الجور والعسف، وكان الضمير متسقاً مع ما أكرم الله به خلقه وعززته شرائع الحق وكانت أكثر وضوحاً في الإسلام طيلة عصوره الأولى في عصر النبوة والخلفاء الراشدون.

حيث يشير مصطلح حقوق الإنسان في الإسلام ببساطه إلى ((الحقوق)) التي يعتقد أن كل البشر ينبغي أن يتمتعوا بها لأنهم ((آدميون)) وينطبق عليهم الشرط الإنساني، أي أن هذه الحقوق ليست منحة من أحد، ولا يؤذن فيها من الدولة لا تمنحها ولا تمنعها، فهي استحقاقات إلهية لا ليس فيها ولا غموض حولها.

إلا أنه في عهد الدولة الأموية عندما تحول نظام الحكم إلى ملك تغيرت مفاهيم حقوق الإنسان في الإسلام حيث تحولت إلى استعباد الرعية ومثالاً لتأكيد ذلك، وقف أحد عملاء

1 - المصدر السابق نفسه، ص878-881.

الأمويين في المسجد الكبير في دمشق عام 661 ميلادية وصاح بأعلى صوته: ((إن بيعة الخلافة لمعاوية، ومن بعده ولده يزيد)) ثم شهر سيفه في الهواء قائلاً: ((أما هذا)) فلمن لا يبايع.

ومنذ هذه اللحظة الرمزية في تاريخ العرب والمسلمين، تداخلت مصلحة الأمة وأمنها مع مصلحة الحاكم وأمنه وقد توصل ابن خلدون بقدراته الإبداعية، ومنهجيته المستقلة، ومنطقة الواقعي إلى اكتشاف القوانين الاجتماعية التي يقوم على أساسها العمران البشري وهذه القوانين حسب وجهة نظره لا تشذ عن سائر القوانين التي تحكم الظواهر الكونية، واستخلص منها نظرية العصبية، وأسس عليها ظاهرة قيام الدول: واضمحلالها، وعوامل قوتها وضعفها.

وتزخر مقدمة ابن خلدون بمقولات أو شكت أن تعزو قوانين اجتماعية لم يسبقه إلى تعميمها وتداولها أحد من قبله ومن تلك المقولات:

- الملك والدولة العامة، إنما يحصلان بالقبيل والعصبية.
- الدول العامة الاستيلاء، العظيمة الملك أصلها الدين.
- الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم.
- المغلوب مولع أبداً بالغالب.
- الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص.
- عظم الدولة، واتساع نطاقها، وطول أمدها متوقف على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة.
- إذا تحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصل الترف، والدعة أقلبت الدولة على الهرم وإذا نزل الهرم في الدولة لا يرتفع.
- الحضارة غاية العمران، ونهاية لعمره، مؤذنة بفساده.
- الظلم مؤذن بخراب العمران، وهذه المقولة قريبة المعنى من قول أبي الحسن الماوردي وليس شيء أسرع من خراب الأرض، ولا أفسد لضمائر الخلق من الجور.
- التجارة من السلطان مضرة بالرعايا، ومفسدة للجباية.
- أعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش فإن اجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله، والابتداء بما هو ضروري منه.

- إن الأموال من الذهب والفضة والجواهر، والأمتعة إنما هي معادن ومكاسب، والعمران يظهرها بالإعمال الإنسانية، ويزيد فيها أو ينقصها.[1]

انطلق ابن خلدون في نظريته السياسية هذه من عملية استقرائية للواقع الإنساني وتوصل خلال هذا الاستقراء العلمي إلى بعض النتائج والمسلمات وهي: ((إن الاجتماع الإنساني ضروري))، وإن الحكماء قد عبروا عن ذلك بقولهم ((الإنسان مدني بالطبع أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم وهو معنى العمران)).

وفي هذا المجتمع للإنسان حاجات ومطالب تضمن بقائه وعيشه منها الغذاء والكساء والكن وهي حاجات ضرورية وأساسية ولا يمكن أن يتحصل الإنسان على تلك الحاجات إلا بالتعاون وكذلك للدفاع عن نفسه يضطر للجوء إلى الاستعانة بأبناء جنسه من أي خطر يتهدده ثم لابد لهم من رئيس أو سلطان يدير شئونهم ثم يضطرون إلى إيجاد وازع يدفع اعتداء بعضهم على بعض وذلك درءاً للعدوان والظلم ويفرق ابن خلدون بين الحكم المستند إلى الشرع الإلهي والحكم المستند إلى السياسة العقلية، كما بين بعد ذلك المقصود من الحكم أي الحكمة من السياسة وهي منع القهر والظلم سواء بواسطة السياسة العقلية أو السياسة الشرعية، وهذا يقتضي من المجتمع بمؤسساته الحاكمة إتباع، الأحكام والقوانين وتطبيقها بالعدل لغرض منع وإيقاف الظلم.

ويعتبر العلامة ابن خلدون من أوائل الذين كتبوا في ضرورة الاجتماع الإنساني وفي ضرورة الدولة، إذ يستحيل على البشر أن يعيشوا منفردين، وذا اجتمعوا تصبح الضرورة ملحة لقيام الدولة حتى تمنع العدوان الذي هو جبلة البشر وطبيعتهم وحتى تقيم ميزان العدل والقسطاس وحتى تقيم دولة ذات شوكة، فلا مكان للدولة بلا شوكتها وقوة سلطانها، ولا مكان للعمران الإنساني إلا بقيام الدولة القوية القادرة والتي تحقق مهام الإصلاح والبناء والعمران وإلا دب الفساد إليها.

ابن خلدون هو من رأى أن هناك قوانين تحكم مجريات التاريخ لتشكل قانوناً واحد لا يمكن التعرف على جميع مكوناته وهو من رأى أن للعمران اتجاهات متكررة تؤدي إلى ذات النتائج في أحيان كثيرة.

---

1 - الكاتب العربي، مجلة فصلية تصدر عن الاتحاد العام للأدباء والكتاب العرب، السنة الثانية والعشرون، العدد 24، ط2006م، ص16-19.

ابن خلدون الذي اعتقد بقصور العقل عن إدراك الصورة الكلية وأعتقد بالنهايات المتشابهة هذه الرؤية بالذات هي التي تدعونا في الوقت الحاضر إلى أن نحمي مجتمعاتنا من الانهيار والزوال من خلال تعزيز مفاهيم الديمقراطية والتعددية والحفاظ على مستوى عال من قوة الوجدان، ربما لم يشاهد ابن خلدون سوى نوع واحد من الحكم العشائري المتسلط الذي كان سرعان ما ينهار داخلياً وخارجياً أما الآن في عصر الحريات وحقوق الإنسان فرداً وجماعة في ظل التقدم التقني الهائل.

وابن خلدون هو من قال في مقدمته: ((إن الظلم مؤذن بزوال العمران))[1] إن مقولته هذه لتدعونا على أن نقدس الحرية وحقوق الإنسان فرداً وجماعة وأن تؤسس مجتمعاتنا على أساس راسخ تمنع الفساد والاندثار والانحطاط، إن ظاهرة العمران عند ابن خلدون يمثل بذور الدولة المدنية لأن ظاهرة العمران عنده تمثل ركيزة محورية وأساسية في أعماله حيث أنه يرى أن الاجتماع البشري هو عمران العالم، إذ أن الإنسان مدني بطبعه ولا يستطيع أن يعيش بدون احتياجات اجتماعية ممثلة في التعايش مع الآخرين لأن الإنسان يعتريه النقص، إن الاجتماع المدني أو المدينة تمثل ضرورة للجنس البشري وبقائه، وهذا الاجتماع المدني لكي تستقيم الأمور فيه لابد له من سلطان لكبح جماح الظلم والعدوانية والحيوانية وبالتالي فالحاجة هامة وضرورية إلى سلطان له يد عليا قاهرة.

وهنا أشار إلى العصبية لتفسير فكرة الدولة وأصل قيامها وهكذا نجد أن بذور الدولة المدنية بمفهومها البدائي تكاد توجد في كتابات ابن خلدون والتي تبرز فكرتين أساسيتين هما: الدولة المدنية ظاهرة تاريخية، وضرورة الدولة المدنية وأعتبر أن السياسة بنيه من بنيات العمران البشري الظاهرة الكلية المتشابكة المتعددة المعقدة الجوانب وجانب من جوانبها السياسة في إحدى تعاريفها استدلالات عقلية متعلقة بتنظيم الحكم داخل جماعة بلغت من مراتب التطور الحضاري، من خلال ضرورة الاجتماع التنظيمي، وحتمية وجود قوة قاهرة أو وازع ونظام هو الدولة أو الملك.

ويرى ابن خلدون أن هناك نوعين للحكم: الحكم الديني (الخلافة) خلافة لحراسة الدين وسياسة الدنيا، عن طريق حمل الكافة إلى مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم

1 - تاريخ ابن خلدون، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، المجلد الأول، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط1992م، ص40.

الأخروية والدنيوية الراجعة إليها أو سبيله الدعوة الدينية والحكم المدني، أي الملك يحمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار وسبيله العصبية.

ويحظى المفهوم الأخير ((العصبية بدلالات مثيرة في الفكر الخلدوني)) حيث يصبح هو محور التاريخ والتقلبات السياسية، والمحرك الديناميكي الذي ينقل المجتمع من حال (البدوي) إلى حال (المتحضر) من خلاله يتعرض ابن خلدون لظاهرة (السلطة) ليس بوصفها ظاهرة في حد ذاتها، بل بوصفها إحدى خصائص الجماعة في مرحلة التحضر والتنظيم، حيث الدولة بوصفها مجموعة مؤسسات سياسية خاصة بعيدة جزئياً عن علاقات النسب ووحدة أساس الحياة السياسية ليست القبيلة، بل مجال الدولة الذي يتحدد جزئياً على الأقل بقاعدة الإقليمية إن الشكل الذي تتخذه السلطة السياسية يتحدد بالسيادة يعني وجود إدارة مركزية تنظم العمران البشري وتسييسه في الحضارة تلعب السياسة، ويلعب الساسة دوراً في الهيمنة، ويتبع تطور العمران الحضاري مراحل دورة الصعود والانحطاط في الإمبراطوريات.

إذن السياسة عند ابن خلدون تشكل ركناً أساسياً من أركان العمران البشري، إنها واقع طبيعي، وموضوعاً معرفياً حيث يجب إبراز دلالات هذه الظاهرة السياسية عند ابن خلدون من حيث علاقتها بالدين أو بمعنى أصح تأسيس السياسة على الدين والعلاقة بين الدين والقوة السياسة الطبيعية، أقصد العصبية كقوة محركة للتنظيم السياسي للعمران «الملك هو غاية العصبية التي تسمح به» فالدولة هي نتاج للعصبية، والخصوصيات الناتجة عنها هي أحد موضوعات علم العمران وما يحدث فيه من تقلبات في الأحوال، حيث تقوم فكرة ابن خلدون السياسية والتاريخية للدولة التطور التاريخي وانتقال الدولة من البداوة إلى التحضر إلى الفناء.

وفي كل مرحلة من تلك المراحل كانت هناك مقومات السيادة والسلطة، فجاء تصنيفه للملك الطبيعي والملك المدني والملك الشرعي تبعاً لتلك المقومات، ففي الملك الطبيعي تمثل القوة والعصبية والدين ثلاثة مقومات أساسية للسيادة، مشيراً إلى أن السيادة هنا لم تكن سيادة دينية فقط، حيث كان وجود دعوة أو نبوءة ليس هو السبب الوحيد للسيادة في مرحلة السلطة الطبيعية، وإن كان ذلك ممكنا أم في مرحلة الملك المدني استمرت العصبية

كمقدم للسيادة وفقدانها يخل بنظام السلطة، حيث تتدهور الدولة نحو الفناء، وإلى جانب العصبية توجد مقومات أخرى، مثل القوانين العقلية، والموالي، والمصطنعين، والحرب، والسيادة على الممالك والأوطان، والبذخ، والسمات الشخصية والخلقية للحاكم، كما نظم ابن خلدون مراتب الملك والسلطان ووظائفه في الدولة المدنية بما يحقق تمام السيادة.

ثم يأتي بعد ذلك الملك الشرعي الذي يفضله ابن خلدون على سائل السلطات السابقة، ليقدم مقومات جديدة للسيادة تقوم في بدايتها على الشريعة الإسلامية التي هي مصدر القوانين وصلاح الراعي والرعية.

وهنا تبين مدى حرص ابن خلدون على اعتبار الشريعة هي المصدر الأساسي للتشريع الأمر الذي يعني كما يقول: ((حمل الكافة على الأحكام الشرعية في أحوال دنياهم وآخرتهم)).[1]

كذلك سياسة العمران التي وضع لها المقدمة يراها كامنة في الشريعة وأن أحكام الملك مندرجة فيها وعندما يتحدث عن القضاء نراه يبين أنه يكون ((بالأحكام الشرعية المتلقاة من الكتاب والسنة))[2] وأنه وظيفة شرعية، وان أصوله ومصادره لابد أن تؤخذ من الإسلام.

كما يتبن من خلال أطروحاته بالمقدمة غلبة الروح الإسلامية وهو ما يظهر في تبنيه الأدبيات الإسلامية المتعلقة بنظام الحكم، فهو يختار رسالة طاهر بن الحسين لابنه عندما ولى الإمارة كما أسلفنا سابقاً ينصها فيوجهه فيها بجميع ما يحتاج إليه في دولته وسلطانه من الآداب الدينية والخلقية والسياسية وقد أورد هذه الرسالة كاملة، وأبدي إعجابه وتقديره تجاهها كما أورد كذلك رسالة عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري في القضاء مبيناً ما تشتمل عليه من توجهات صائبة وآراء سديدة.

ففكر ابن خلدون يهتم بالإنسان كفرد يتصف بالفضائل والرذائل وقد وضع العدل في مقدمة الفضائل التي يجب أن يتصف بها الفرد وتمسك بها وجعل الظلم في مقدمة الرذائل التي جب الابتعاد عنها، كما أكد من خلال ذلك على علاقة الراعي بالرعية وتبيان هذه العلاقة التي تبين أن نظاماً سياسياً هو عادل أو جائر ((ظلم الملوك وعدلهم)).

وفي مسألة الحكم يرى ابن خلدون إن العدل والظلم يتجليان في الحكم بين الناس

1 - المقدمة، المجلد الأول، الناشر: محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان. ص 201.
2 - المقدمة، المجلد الأول، الناشر: محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان. ص 476.

في المجتمع أي في نظام الفصل في القضايا يتجلى في الأقضية والأحكام حيث أنطلق ابن خلدون في تناوله لمسألة العدل من خلال تحليله للواقع وربط هذه المسألة بالشروط الواقعية انطلاقاً من علاقتها بالعمران البشري.

وعليه فقد كان ابن خلدون يتهم الأحكام السلطانية بتدجينها للإنسان إلى حد يبلغ به إلى أن يصبح إنسان بلا سريرة، وتناول ابن خلدون ظاهرة الفساد وعدم الشفافية في أنظمة الحكم السياسية وقد وضع في مقدمته عدة فصول تتحدث عن الفساد ظواهره وأسبابه ووضع مثلاً فصل في الجباية وأخر في المكوس وفصل في التجارة من السلطان وقال إنها مضرة بالرعايا ومفسدة للجباية كما وضع فصول أخرى تتناول ثروة السلطان وحاشيته وأكد بأنها إنما تكون في وسط الدولة وفصل في نزوع الكثير من أهل الدولة لتسلم أموالهم من المصادرات وآخر عن نقص العطاء من السلطان نقص من الجباية.

وأحاط ابن خلدون ظاهرة الفساد المالي بعدد من الشروط المعنوية والملكية التي تؤكد المبدأ المساواة وإرساء دعائم حقوق الإنسان، وكتب فصلاً كاملاً في الظلم وقال أن الظلم مؤذن بخراب العمران.

حيث جعل ابن خلدون عدد من الظواهر دالة في الفساد مثل كثرة الجباية، وزيادة معدلات البطالة، القصور في قيام الدولة بوظائفها الخمسة وهي حفظ الدين، والنفس، والنسل، والعقل، والمال على أساس أنها وظائف أساسية لمعاش الأفراد، والاعتداء على الناس في أموالهم ودمائهم وأسرارهم، وظاهرة الهرج، وزيادة الفقر والترف ونستنتج من ذلك أن ابن خلدون قد وضع العديد من القوانين التي يكمن تحويلها لمؤشرات لحقوق الإنسان حيث أكتشف ابن خلدون دور العوامل الاقتصادية وعلاقة الإنتاج بمثابة محاور حاسمة في مقاربة للفهم العلمي للحقوق الاجتماعية والاقتصادية وانتهى بذلك إلى مصطلح أسلوب المعاش الإنساني.

ووضع ابن خلدن يده على مقولة (العمل) من حيث هو أمر حاسم في الوجود الإنساني وحقاً من حقوقه الأساسية ومن حيث هو ضابط ((قيمة الأعمال البشرية ومعيارها)) وقد أكد ابن خلدون في مقدمته على التفريق بين العمل والتبادل وقد ذهب إلى حد القول إن العمل هو المصدر الرئيسي للمكاسب فإذا اختفى العمل أو تناقص، فإن ذلك علامة أنه لم يعد من الممكن امتلاك المنتوجات كمنا تعرض في مقدمته للخصائص الأساسية لنظام

التبادل ونظام إعادة التوزيع.

كما ينظر ابن خلدون إلى السوق وعلاقته بالعرض والطلب وما يجب الإشارة إليه هو اعتراف ابن خلدون بالدور الأساسي للعوامل الاقتصادية في المجتمع وأخذه بعين الاعتبار لهذا الأمر في تحليلاته للواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والتالي وحقوق الإنسان في هذه الجوانب، حيث نجد أن ابن خلدون في مقدمته يبحث عن ((طبائع الأشياء)) أي ما تسميه اليوم بالقوانين الطبيعية والتي تحدد الحقوق الطبيعية للإنسان لأن العمران البشري عند ابن خلدون واقع قائم بذاته يتكون بالبني والجماعات البشرية التي تؤلفه والتي تتطور من جيل إلى آخر ومن حالة إلى أخرى وهذا القول الذي قال به ابن خلدون ينطبق على الأدوار التي مرت بها الدولة الإسلامية في مراحلها المختلفة فتعبير الدولة الإسلامية ليس قاصراً على نظام بعينه، بل هو شامل لمعان وحالات مختلفة من الدول من حيث واقعها وتاريخها وجغرافيتها، وإن النظم والدول التي نشأت في ديار الإسلام عبر القرون الماضية ليست واحدة بصفاتها وأشكالها، وهذا شبيه بما يدور الآن بين مجوع الدول العربية الإسلامية فيما بينها من تجاوز واختلاف، وهذا القول عبارة عن تقرير للحال لما كان يدور في الماضي وما هو حادث الآن في كثيراً من الدول الإسلامية.

حيث أن الفكرة العامة في النظم الإسلامية واحدة، ولكن هذه الفكرة تطورت على مر القرون أطواراً شتى، وبدت في صورة مختلفة باختلاف البيئة التي حلت بها لذلك فإذا أردنا أن نصور نظام الحكم في الإسلام تصويراً يقربه من الأذهان وجب علينا أن نقف على أدوره المختلفة، فالحديث عن نظام الحكم لا يقف عند الفكرة العامة من الحكم، بل يتناول أموراً كثيرة تتصل بالفكرة العامة من قريب أو بعيد كالنظام الاقتصادي والاجتماعي ونظم السلم والحرب وغيرها من الأمور الأخرى المتعلقة بموضوع الحكم.

فالبحث عن أصول الحكم في الإسلام أخذ أبعاداً أكثر نضوجاً بعد ذلك وتصاعدت حركة الصحوة الإسلامية مما جعل كثيراً من الباحثين ينقبون عن جذور، ويبحثون في أصول الحكم في النظام الإسلامي بصورة لم يسبق لها مثيل منذ عشرينيات هذا القرن ونظام الحكم في الإسلام نظام حضاري متقدم إلى مدى بعيد، ويفوق في نظامه ورونقه وعدالته النظم الأخرى متى التزمت فيه قواعده الشرعية من شورى وعدل وإحسان ومتى نظم بالصورة المثالية العليا التي أريدت له حيث أن نظام الحكم في الإسلام نظام

ديمقراطي أصيل يقوم على أساس السيادة الشعبية، فالحاكم أو ولي الأمر يستمد سلطته من الشعب، بيد أنه في ممارسته لهذه السلطة يجب أن يلتزم بشريعة الله ورسوله، ومن ثم وجبت طاعة المحكومين لولي الأمر، طالما أن تصرفاته تتفق مع أحكام الشريعة الإسلامية.

وللتدليل على ذلك بجد هذا المعنى تأكيده وسنده في قول أبي بكر الصديق رضي الله عنه عندما آلت إليه مسئولية الخلافة بعد وفاة الرسول عليه أفضل الصلاة والسلام: ((وليت عليكم أيها الناس ولست بخيركم، فإن رأيتموني على حق فأعينوني وإن رأيتموني على باطل فسددوني، أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم)).

لذلك فإن نظام الحكم في الإسلام يرتكز على ثلاث مبادئ أساسية:-

1- مبدأ الشورى ﴿ **وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ** ﴾.[1]

2- مبدأ العدالة ﴿ **إِنَّ اللهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالإِحْسَانِ** ﴾.[2]

3- مبدأ المساواة ﴿ **الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ** ﴾.[3]

تستنتج من خلال ذلك وبصورة جلية مبدأ ديمقراطية الحكم، حيث يتم الاختيار للحاكم أو الولي أو الخليفة عبر طريقتين:-

الأولى بواسطة اقتراع النخبة، وهم هنا بمثابة البرلمان أو مجلس الشورى.

والثانية عن طريق البيعة وهي تكون للناس عامة، وهي شبيهة بالاستفتاء الشعبي المتبع في الأسلوب الديمقراطي المعاصر.

وثالثاً مبدأ الحكومة الدستورية، أو الحكومة المقيدة والحكومة هنا لها قيدان أعظم من القيود المفروضة على النظم الأخرى، وهذان القيدان يمثلان في التزام الكتاب والسنة النبوية باعتبارها دستور الحكم من ناحية، وفي بيعة الجماعة من ناحية أخرى.

ورابعاً مبدأ السيادة الشعبية، فإذا كانت الحاكمية في الإسلام لله تعالى، فإن الشعب هو الأداة المستخلفة للتعبير عن هذا المبدأ الهام.

ثم مبدأ ولاء المحكومين للحكام ومبدأ الطاعة فيما لا يخالف الشرع ولا العرف ولا النظام العام وهو مبدأ عظيم في استقرار أداة الحكم، وهذه الطاعة بحقها، لا طاعة قهر

1 - سورة الشورى، الآية 38.
2 - سورة النحل، الآية 90.
3 - سورة النساء، الآية 1.

وتجبر وإكراه واستبداد ولا طاعة لمخلوق في معصية الخالق، والمبدأ المهم والأخير هو مبدأ مراعاة حقوق الإنسان وطنياً كان أم أجنبياً مسلماً أم ذمياً بصورة لم يسبق لها مثيل في نظام آخر، بل لا يماثله نظام أخر في صيانة هذه الحقوق باعتبار أن الدولة الإسلامية بمفهومها الأصولي تقوم على ثلاث ركائز أساسي وهي الشورى، والعدل، والمساواة.

وإلى جانب السمات البارزة لنظام الحكم في الإسلام، فإن من أهم خصائصه الأخرى حرصه التام على كفالة الأمن والنظام في الدولة، سواء كان ذلك على المستوى القومي لأمن الدولة بمفهومه الاستراتيجي، أو على مستوياته الداخلية، أو على مستوى أمن الأفراد في أنفسهم وأموالهم وأعراضهم وحرياتهم وحقوقهم الشخصية والمدنية، حيث شرع الإسلام الجهاد لتأمين الدولة، وشرع الحدود كوسيلة استقرار راسخة في المجتمع كما نظم الحقوق والواجبات في العيادات والمعاملات وإشاعة الأمن والنظام في أوساط المجتمع وتحقيق العدالة الاجتماعية والتكافل الاجتماعي وقد تطرق ابن خلدون في فصل كامل عن الدول العامة والملك والخلافة، والمراتب السلطانية وتطرقنا إلى هذا الموضوع يتوسع وفي مباحث سابقه من هذا البحث وهو يتناول الدولة في إطارها السياسي والاجتماعي والإنساني حيث وضع الأسس والقواعد لهذه الجوانب من علوم سياسة الدولة، وضرورة البناء الإنساني للدولة الإسلامية يميزها عن غيرها من أنظمة الحكم في العالم ويمنحها الصيغة الحضارية التي تميزها عن غيرها من الأنظمة والحضارات والمعتقدات في الشعوب الأخرى.

ويرى ابن خلدون أن نشأة الحياة الاجتماعية تعزى إلى عدة عوامل نفعية واقتصادية ونفسية وبيولوجية، والتي استوجبت منذ ظهور الإنسان إلى الاجتماع ببني جنسه، وإلى ضرورة قيام سلطة قادرة على تنظيم الحياة الاجتماعية ووجد أن قيام هذه السلطة واستمرارها مرتبط بمنظومة شرطية من أصول الدولة والقوة، فأحوال الدول وتقلباتها وصعودها وهبوطها محكوم بسنن وشروط من أصول قوتها، وأسباب انهيارها وقد اجتمع بين يديه ثلاث منظومات شرطية في أصول الدولة والقوة قال بها الحكماء الأوائل كما يقول ابن خلدون في مقدمته وهي:-

الأولى:- وتنسب إلى الملك الساساني الموندان (بهرام بن بهرام) ومضمونها ((إن الملك لا يتم عزه إلا بالشريعة، والقيام لله تعالى بطاعته والتصرف تحت أمره ونهيه، ولا قيام

للشريعة إلا بالملك ولا عز للملك إلا بالرجال، ولا قوام للرجال إلا بالمال، ولا سبيل للمال إلا بالعمارة، ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل، والعدل نصبه الرب، وجعل له قيماً وهو الملك)).

الثانية:- وتعرف بمنظومة أرسطو ومضمونها ما يلي: ((العالم بستان سياجه الدولة – الدولة سلطان تحيا به السنة – السنة سياسة يسوسها الملك – الملك نظام يعضده الجند – الجند أعوان يكفلهم المال – المال رزق تجمعه الرعية – الرعية عبيد يكنفهم العدل – العدل مألوف به قوام العالم – العالم بستان ...)).

الثالثة:- وتنسب إلى كسرى أنو شروان الأول وهذه اعتنى بها ابن خلدون أكثر من الأخريين ومضمونها ما يلي: ((الملك بالجند – والجند بالمال – والمال بالخراج – والخراج بالعمارة – والعمارة بالعدل – والعدل بإصلاح العمال – وإصلاح العمال باستقامة الوزراء – ورأس الكل بافتقاد الملك حال رعيته بنفسه واقتداره عليها حتى يملكها ولا تملكه)).

وتشترك هذه المنظومات الثلاث في النص على مبادئ القوة السياسية والدينية والمالية والاقتصادية والعسكرية وقد أضاف إليها ابن خلدون عنصر رابع وهو العصبية وقد ناقش هذا الموضوع في مواقع متعددة من مقدمته والتي تتركز معظمها في الفصل الثالث والذي اقتبسنا منه ما أوردناه.[1]

1 - ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: د. حامد أحمد الطاهر، دار الفجر للتراث، القاهرة، ص350-355.

توصيات الدراسة

إنما الأمة برجالها الأفذاذ الذين يخوضون في بحار الفكر ويرتادون المجاهل ليقتصوا لأمتهم مشاعل تسيير على أضوائها، ويرفعوا للعالم منارات إشعاع وتوجيه، ومن ألمع رجال الفكر والعلم صاحب الشهرة الواسعة أبو زيد عبد الرحمن بن محمد المعروف بابن خلدون ويعد ((ابن خلدون)) عبقرية عربية متميزة، فقد كان عالماً موسوعياً متعدد المعارف والعلوم وهو رائد مجدد في كثير من العلوم والفنون، فهو المؤسس الأول لعلم الاجتماع، وإمام ومجدد في علم التاريخ، وأحد رواد فن «الأتوبيوجرافيا» — فن الترجمة الذاتية — كما أنه أحد العلماء الراسخين في علم الحديث، وأحد فقهاء المالكية المعدودين، ومجدد في مجال الدراسات التربوية وحقوق الإنسان وعلم النفس التربوي والتعليمي، ومن خلال دراسة حقوق الإنسان في فكر ابن خلدون ((المقدمة)) يوصلنا للآتي:-

- الاهتمام بمقدمة ابن خلدون فهي من أروع ما أبدع العقل البشري وأثرى المفاهيم الإنسانية النبيلة بها عن طريق تشجيع الدارسين والباحثين على دراسة الفكر الخلدوني الإنساني.
- تحفيز الهيئات والمؤسسات العربية والإسلامية وعلى رأسهم الجامعة العربية ومنظمة المؤتمر الإسلامي على جمع ما يتيسر من مخطوطات ابن خلدون من مختلف مضامينها ليسهل على الدارسين والباحثين تحقيقها والاستفادة منها.
- إنشاء أكاديمية الدراسات الاجتماعية باسم هذا المفكر العظيم تخليداً له.
- تدريس مقدمة ابن خلدون وفقد مناهج العلوم الاجتماعية.
- جمع كل الدراسات والبحوث التي تناولت بالدراسة والتحليل هذا المفكر العظيم وبكل اللغات الأجنبية وإعادة دراستها وتقيمها وفق منظوره الفكري والثقافي.
- تخصيص منح دراسية باسم ابن خلدون لاستكمال المصادر والوثائق المتصلة والمتعلقة به.
- تنظيم مسابقات فكرية وعلمية بالوطن العرب، حول شخصية ابن خلدون وأثره في المعرفة الإنسانية.

- تنمية الشعور بالحقوق الأساسية للإنسان كما ورد بعدة فصول بالمقدمة وبالأخص قضية ((الاستخلاص)) عند هذا المفكر الفذ.
- ضرورة تدريس مادة حقوق الإنسان وفتح أقسام لها بالجامعات في كل الأقطار العربية، وفق المنظور الإسلامي.
- الوعي بالقيم وبالحضارة العربية، وهو ما يولد الثقة في هذه الأمة وفي مقوماتها.

الخاتمة

الفكر الخلدوني في مادة حقوق الإنسان لا يتحدث عن الإنسان فرداً أو جماعة كما لو كان مقصوماً عن ظروفه المادية ((المعاشية)) كما يسميها، وتأثيراته التاريخية عبر العصور، وتطوره الحضاري والثقافي، بل هو إنسان مرتبط بالأرض وبالخبر اليومي وبالعادات والتقاليد التي يقدمها له مجتمعه ويقيده بها ويضبط تصرفاته بقوانينها.

إن إنسان ابن خلدون وحقه في الحياة والعيش هو ما حاولت البحث عنه من خلال مقدمته الشهيرة وما حولت العثور عليه في فلسفته أو ما أسمتيه ((**بالمشروع الخلدوني**)) الذي هداه إليه حسه العبقري وقوة ملاحظته الخارقة واتساع أفقه الثقافي الذي لم يحده مستوى ثقافة عصره بل تجاوزه بمراحل بعيدة المدى مما اضطرني للقول تجاوزاً بأنه معاصراً لنا، ويرى الأمور كما نراها نحن اليوم ويحدد مشاكل الإنسان الحقيقة.

ومما أدى إلى أهمية بحوثه الإنسانية الكبرى بالنسبة إلينا نحن خصوصاً هو أنه أستمدها من خلال واقعنا وهو نبحث عنه اليوم تحت شعاره (**العدل أساس العمران**) وقد قسمت هذا الأطروحة الموسومة بعنوان:-

«**حقوق الإنسان في فكر ابن خلدون**» إلى مقدمة وخمسة فصول:

الفصل الأول:-

حقوق الإنسان في الحضارات القديمة وتطوره، وقسم هذا الفصل إلى أربع مباحث:

المبحث الأول: مفهوم حقوق الإنسان وتطوره.

المبحث الثاني: الحق في المساواة في المجتمعات البدائية.

المبحث الثالث: الحقوق الشخصية للفرد في المجتمعات البدائية.

المبحث الرابع: الحقوق السياسية والاجتماعية في المجتمعات البدائية.

الفصل الثاني:

حقوق الإنسان في الإسلام وقد قسم إلى أربع مباحث:

المبحث الأول: حقوق الإنسان السياسية في الإسلام.

المبحث الثاني: حقوق الإنسان الاقتصادية في الإسلام.

المبحث الثالث: حقوق الإنسان الاجتماعية في الإسلام.

المبحث الرابع: حق العدل والمساواة والحرية في الإسلام.

الفصل الثالث:

حياة ابن خلدون وتطلعاته، وقد قسم هذا الفصل إلى ثلاث مباحث:

المبحث الأول: حياة ابن خلدون.

المبحث الثاني: عصر ابن خلدون.

المبحث الثالث: الملامح الفكرية لحقوق الإنسان عند ابن خلدون.

الفصل الرابع:

حقوق الإنسان عند ابن خلدون، قسم هذا الفصل إلى سبع مباحث:

المبحث الأول: الإنسان عند بن خلدون.

المبحث الثاني: حق الاجتماع الإنساني عند ابن خلدون.

المبحث الثالث: دور الدين عند ابن خلدون.

المبحث الرابع: مفهوم الدولة عند ابن خلدون.

المبحث الخامس: نظام الحكم عند ابن خلدون.

المبحث السادس: حقوق الإنسان الاقتصادية عند ابن خلدون.

المبحث السابع: الإنسان الخلدوني ابن بيئته ومحيطه.

الفصل الخامس:

مقارنات بين ابن خلدون ومفكرو الغرب وقد هذا قسم الفصل إلى ثلاث مباحث:

المبحث الأول: مفهوم الحضارة عند ابن خلدون وهيجل.

المبحث الثاني: مفهوم الدولة عند ابن خلدون ومكيافيللي.

المبحث الثالث: مقاربة لمفاهيم حقوق وفكر ابن خلدون.

قائمة المراجع المصادر

أولاً:- المصادر والمراجع العربية

1- القرآن الكريم.

2- الأحاديث النبوية.

3- مقدمة ابن خلدون.

4- إبراهيم، زكريا، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر، الطبعة الثانية، 1975م.

5- إدوار غالي الذهبي، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، الطبعة الأولى، المكتبة الوطنية بنغازي.

6- اركوت محمد: الإسلام وحقوق الإنسان، ترجمه: هاشم صالح مقالة في مجلة الوحدة، العدد 63.

7- الأصبحي، أحمد محمد، (اليمن)، قراءة في الفكر السياسي لابن خلدون، 1320-808م، الكاتب العربي، الاتحاد العام للأدباء، السنة الثانية والعشرون، العدد 74، 2006م.

8- الأطرش، قدري مفتاح، مدخل إلى قضايا حقوق الإنسان، الجماهيرية، مجلس الثقافة العام، دار قباء الحديثة، القاهرة، ط2008م.

9- ألبرت أشفير، فلسفة الحضارة، ترجمة: د عبد الرحمن بدوي، المؤسسة المصرية، بدون تاريخ.

10- الإمام الطبري، تاريخ الأمم والملوك، القاهرة، 1939م، الجزء الرابع، ص124، والجزء السادس.

11- أمحمد حسين نصر، مفهوم الحضارة عن ابن خلدون وهيغل، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، ط1993م.

12- أنور الجندي، القيم الأساسية للفكر الإسلامي، مطبعة الرسالة، بدون تاريخ.

13- ايف لاكوست، ابن خلدون، ترجمة: د.سليمان ميشال، ط3، دار ابن خلدون، 1983م.

14- بسام طيبي، مدخل إلى نظرية ابن خلدون في علم المعرفة، العدد 97 مارس 1970م.

15- بوحدبية، عبد الوهاب وآخرون، على خطى ابن خلدون، دار الجنوب للنشر، تونس، ط2006م.

16- تخليد ذكرى العلامة العربي ابن خلدون، معهد لبسية الحرية 1963م.

17- الجمال، مصطفى محمد، وآخرون، النظرية العامة للقانون، الدار الجامعية، بيروت، 1987م.

18- جورجي زيدان: تاريخ التمدن الإسلامي، ج1.

19- جوستون يوتل، ابن خلدون فلسفة الاجتماعية، ترجمة غنيم عبدون، القاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، 1964م.

20- الحاج ساسي سالم، المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان، منشورات الجامعة المفتوحة، ط 1995م.

21- حسين مؤنس، التاريخ والمؤرخون (مجلة عالم الفكر) المجلد السادس، العدد1، إبريل 1974م.

22- حسين، طه، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تعريب: د. محمد عبد الله عثمان، دار المعارف للطباعة والنشر، سوسة-تونس، ص 1925م.

23- خليل، عماد الدين، التفسير الإسلامي للتاريخ، دار العلم للملايين، ط3، 1981.

24- درويش، إبراهيم، علم السياسة، القاهرة: دار النهضة العربية، ط1975م.

25- الدواليبي، محمد معروف، الوجيز في الحقوق الرومانية وتاريخها، الجزء الأول، الطبعة الخامسة، 1963م.

26- دينكن ميشيل، معجم علم الاجتماع، ترجمة: إحسان محمد الحسن، بيروت – لبنان، دار الطليعة، 1980م.

27- الذهبي، محمد حسين، أثر إقامة الحدود في استقرار المجتمع، دار الاعتصام القاهرة، ط1978م.

28- راسل جاكوبي، عالم المعرفة، نهاية اليوتوبيا، ترجمة: فاروق عبد ا لقادر، العدد 269.

29- الرافعي، مصطفى، الإسلام نظام إنساني، بيروت، دار مكتبة الحياة، ط 1958م.

30- رباط، أدمون، الوسيط في القانون الدستوري العام، بيروت، دار العلم للملايين، ط1964م.

31- الرحيلي، وهبه، منشورات جامعة بنغازي، كلية الحقوق، ط1974م.

32- رسلان، صلاح الدين بسيوني، السياسة والإقتصاد عند ابن خلدون، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)، ط1990م.

33- روجيه غارودي، فكر هيغل، ترجمة: الياس مرقص، ط2، بيروت، دار الحقيقة، 1982م.

34- ساسي سالم الحاج، المفاهيم القانونية لحقوق الإنسان عبر الزمان والمكان، منشورات الجامعة المفتوحة، ط 1995م.

35- ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، الطبعة الثالثة، القاهرة مكتبة الخانجي، ط1967م.

36- سعد، فاروق، تراث الفكر السياسي قبل الأمير وبعده، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت الطبعة الثانية والعشرين، 1999م.

37- شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الطبعة الثالثة، المؤسسة الوطنية الكتاب، الدار العربية للكتاب تونس ليبيا، ط 1984م.

38- الشريف، محمد قدري عمر، موسوعة منظومة حقوق الإنسان، الجزء الأول، مجلس الثقافة العام، ط2008م، دار قباء الحديثة – القاهرة.

39- الشكعة، مصطفى، الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون، الدار المصرية اللبنانية، 1987م.

40- شمبش، على محمد، العلوم السياسية، ط الخامسة 1996م، توزيع مكتبة الأنوار العلمية، بنغازي.

41- صعب، حسن، علم السياسة، دار العلم للملايين، ط1985م، بيروت – لبنان.

42- الصغير، ابن عمار، التفكير العلمي عند ابن خلدون، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط1969م.

43- صوفي أبو طالب، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، القاهرة، ط 1978م.

44- طباره، عفيف عبد الفتاح، روح الدين الإسلامي، بيروت، مطبعة الجهاد، الطبعة الخامسة، بدون تاريخ.

45- العاملي، مصباح، ابن خلدون وتفوق الفكر الخلدوني، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، الطبعة الأولى 1988م.

46- عبد الحميد، متولي، الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات الغربية، الإسكندرية، منشاة المعارف، ط1977م.

47- عبد الرحمن بن خلدون، التعريف، تحقيق محمد بن تاويت الطبخي، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1951م.

48- عبد المجيد محمد الجفناوي، تاريخ النظم القانونية والاجتماعية، ط1977م، القاهرة.

49- عرفه، عبد السلام صالح، التنظيم الدولي، الجامعة المفتوحة.

50- عزت السيد الرعي، حماية حقوق الإنسان في ظل التنظيم الدولي والإقليمي، القاهرة، 1985م.

51- العطار، فؤاد، النظم السياسية والقانون الدستوري، دار النهضة العربية، القاهرة، 1965م.

52- العلي، عبد الحليم حسن، الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، دار الفكر العربي، 1974م.

53- عمار، محمد، الإسلام وحقوق الإنسان، كتاب عالم المعرفة، الكويت.

54- عماره محمد: الإسلام وحقوق الإنسان ضرورات لا حقوق عالم المعرفة، العدد 89 مايو 1985م.

55 عنان، محمد عبد الله، ابن خلدون حياته وتراثه الفكري، الطبعة الأولى 1933م، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة.

56- عنان، محمد عبد الله، لسان الدين بن الخطيب حياته وتراثه الفكري، الطبعة الأولى، القاهرة، مكتبة الخانجي 1968م.

57- عيسى، محمد مصباح، حقوق الإنسان في العالم، الجماهيرية، دار الرواد، ط2001م.

58- الغزالي، أبو حامد، الاقتصاد في الاعتقاد، القاهرة هـ 1327م.

59- الفنيش، أحمد علي، أصول التربية، الدار العربية للكتاب – تونس، ط1979م.

60- فياض، سليمان، علماء العرب 18، ابن خلدون، ابو علم الاجتماع، مركز الأهرام للترجمة والنشر، وكالة الأهرام للتوزيع في الداخل والخارج، القاهرة، مطابع الأهرام التجارية، مليوب، مصر.

61- قدرة، عمر أحمد، الدولة والعمران في فكر ابن خلدون، مجلة الكاتب العربي السنة الثانية والعشرون، العدد 74-خريف 2006م.

62- قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، بيروت – لبنان، دار العلم للملايين، ط4، 1981م.

63- لحود، عبد الله، وآخرون، حقوق الإنسان الشخصية والسياسة، منشورات عويدات، بيروت، ط2، 1985م.

64- متولي، عبد الحميد، أزمة الفكر السياسي الإسلامي الحديث، القاهرة، المكتب العربي الحديث للطباعة والنشر، الطبعة الأولى 1970م.

65- المجذوب، محمد، مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، عدد65، ط 1991م.

66- محجوب بن ميلاد، مكان ابن خلدون في التاريخ الإسلامي، مجلة الفكر العربي، العدد، 1987م.

67- محمد ضياء الدين الريسبم النظريات السياسية والإسلامية، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثالثة، 1961م.

68- محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، معالم نظرية ابن خلدون في التاريخ الإسلامية، ط3، بيروت، دار الطليعة، 1982م.

69- محمود سلام زناتي، مدخل تاريخي لدراسة حقوق الإنسان، الطبعة الأولى، 1978م.

70- محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، منشورات الجامعة الليبية.

71- محمود، علي عبد الحليم، الدعوة الإسلامية، ط، 1969م.

72- مصطفى الخشاب: النظريات والمذاهب السياسية، مطبعة البيان العربي بالقاهرة، الطبعة الثانية، 1958م.

73- مكيافيللي، الأمير، ترجمة: أكرم مؤمن، مكتبة ابن سينا، مصر الجديدة، القاهرة، 2004م.

74- المهذبي، ميلود، موسوعة حقوق الإنسان، الجزء الثاني، الجماهيرية، ط 2008م.

75- النجار، إبراهيم، وآخرون، الفكر التربوي عند العرب، تونس، منشورات النادي الثقافي لدار المعلمين.

76- النعمي، عبد الله، المناهج وطرق التعليم عند القابسي وابن خلدون، بحث مقدم لنيل شهادة الماجستير في التربية من كلية التربية جامعة الأزهر.

77- النووي، قيس، الحضارة العربية، مجلة الحكمة، العدد 1، كلية التربية، جامعة الفاتح 1976م.

78- هيغل، أصول فلسفة الحق، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، المجلد الأول، القاهرة، دار الثقافة، بدون تاريخ.

79- ول ذيوارنت، قصة الحضارة، الجزء الأول، ترجمة: زكي نجيب محمود، دار الجبل، بيروت – لبنان.

80- ابن خلدون، المقدمة، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، الطبعة الأولى 1960م، القاهرة

ثانياً:- المصادر والمراجع الأجنبية

81- west man (W. r) slavery and the elements of freedom in ancient dreece. Cambr edge: 1960.

82- Barrow: the Romans, penguin books, London, 1955.

فهرس المحتويات

لقد شغلت هذه الحقوق البشرية، منذ البداية إلى يومنا هذا، الإنسان بمختلف طبقاته وأنماط تفكيره، نظرا لوجود أنواع متعددة من الصراعات بين قوى الخير والشر، فحياة هذا الإنسان ترتبط بالعديد من التناقضات والتضاد والتصارع.

يتغير التعبير عن مفهوم ((حقوق الإنسان)) في الحياة الاجتماعية عبر التاريخ، إذ أننا نجد عدة أفكار ورؤى متنوعة، تعرب عن الحق والعدل والظلم والمساواة والحرية وغيرها من المفاهيم التي شكلت العقل البشري، انتشرت التفاسير والتأويلات وتعددت في هذا المجال، مما جعل المفهوم المذكور يصبح نسبيا ويستخدم، تبعا لبعض الميول والنزعات، لذلك فقد راجت الأطروحات المتعلقة أحيانا بنقيض ((حقوق الإنسان) فغدت المفاهيم المعينة مجرد ((شعارات براقة لنظرية تصيح بها الأفواه وتنكرها الأيدي والأعمال، وهذا ما حدث في العالم الغربي بعد الثورة الفرنسية وبعد إعلان المبادئ الأربعة عشر في أمريكا)).

إن غياب هذه الحقوق كممارسة فعلية في جل الميادين وبين الجماعات يؤدي إلى سيادة ((قانون الغاب))؛ إذ يسحق القوي الضعيف في هذا المجال وتنعدم العدالة ويتفشى الجوع والفقر، وتتحلل عدة قيم إنسانية، وتداس الكرامات وتطمس الحريات والخيارات.

